



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 1988

**Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen
Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)**

Utzschneider, Helmut

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-149801>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Utzschneider, Helmut (1988). Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9). Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

UTZSCHNEIDER · HEILIGTUM UND GESETZ

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Instituts der Universität
Freiburg Schweiz
des Seminars für biblische Zeitgeschichte
der Universität Münster i. W.
und der Schweizerischen Gesellschaft
für orientalische Altertumswissenschaft
herausgegeben von
Othmar Keel
unter Mitarbeit von Erich Zenger und Albert de Pury

Zum Autor:

Helmut Utzschneider, geb. 3. März 1949 in Gessertshausen bei Augsburg, studierte von 1969–1974 evangelische Theologie in Neuendettelsau, Heidelberg und München und promovierte 1979 in München (vgl. OBO 31). Nach Vikariats- und Pfarramtjahren in Gemeinden des Münchener Umlandes ist er seit 1982 Akad. Rat am Institut für atl. Theologie der Evang.-Theol. Fakultät der Universität München. Mit vorliegender Studie habilierte er sich 1986/87. Privatdozent seit 1987.

HELMUT UTZSCHNEIDER

DAS HEILIGTUM
UND DAS GESETZ

STUDIEN ZUR BEDEUTUNG
DER SINAITISCHEN
HEILIGTUMSTEXTE

(Ex 25–40; Lev 8–9)

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1988

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Utzschneider, Helmut:

Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung d. sinait. Heiligtumstexte; (Ex 25–40; Lev 8–9)/Helmut Utzschneider. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1988

(Orbis biblicus et orientalis; 77)

ISBN 3-7278-0558-7 (Univ.-Verl.) Gb.

ISBN 3-525-53706-9 (Vandenhoeck & Ruprecht) Gb.

NE: GT

© 1988 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7228-0558-7 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53706-9 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement
für Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

Meinen Eltern gewidmet

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	vi
0. Einleitung	1
1. Theoretisch-methodische Voraussetzungen	4
1.1. Methodendiskussion ohne Ende?	4
1.2. Kommunikation und Textbedeutung	5
1.2.1. Ein Grundmodell	5
1.2.2. Ein historisches Kontextmodell	8
1.3. Komplexe Texte und Texthypothese	12
1.3.1. Das Problem der Texthaftigkeit atl. Texte	12
1.3.2. Kriterien einer Texthypothese	15
2. Die sinaitischen Heiligtumstexte in der atl. Forschung zur Priesterschrift	19
2.1. Stilanalyse und Texthypothese	19
2.2. Das literarhistorische Problem der sinaitischen Heiligtumstexte	22
2.2.0. Eine Vorbemerkung	22
2.2.1. Die Grundschrift-Hypothese und ihre Probleme	23
2.2.1.1. Der Ausgangspunkt	23
2.2.1.2. Die Grundschrift als Erzählung	24
2.2.1.3. Die Grundschrift als Strukturwerk	27
2.2.1.4. Zusammenfassung	29
2.2.2. Was heißt Bearbeitung?	30
2.2.2.1. J. POPPER und die Liebe zur Diaskeue	30
2.2.2.2. Das Bearbeitungsmodell in der neueren Forschung	31
2.3. Das Problem der Vorlagen	36
2.3.0. Vorbemerkung	36
2.3.1. Die literarhistorische Ebene	36
2.3.2. Die gattungsgeschichtliche Ebene: K.KOCHs Formulare	37
2.3.3. Die Rezeption der KOCH'schen Formulare	42
2.4. Das Problem der traditionellen Konzepte	44
2.4.1. Die diachrone und die synchrone Perspektive	44
2.4.2. Zelt, Tempel und Lade	45
2.4.3. Die Herrlichkeit Gottes oder das Verhältnis von Kult und Geschichte	49
EXKURS: Die sinaitischen Heiligtumstexte und die Urgeschichte	52
2.5. Datierung und Bedeutung - die Ebene des situativen Kontextes	55
2.5.1. Datierung	55

2.5.1.1. J. WELLHAUSENs Datierung und ihre Probleme	55
2.5.1.2. Y. KAUFMANNs Gegenthese und ihre Probleme	60
2.5.2. Bedeutung	64
2.5.2.1. Die Aitiologiethese	64
2.5.2.2. Die These vom paradigmatischen Heiligtum	66
2.5.2.3. Die These der kritischen Utopie	68
2.6. Die exegetische Aufgabe	71
3. Die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Kotexte	74
3.1. Zu Problemstellung und Methodik	74
3.1.1. Problemstellung	74
3.1.2. Zum Begriff der Makrostruktur	75
3.2. Die sinaitischen Heiligtumstexte in den Makrostrukturen von Wanderungs- und Sinaierzählung	76
3.3. Die dramatis personae und ihre Handlungsrollen in den sinaitischen Heiligtumstexten und in ihren Kotexten	84
3.3.1. Die dramatis personae und die Handlungsrollen der menschlichen Großgruppen	84
3.3.1.1. Überblick und erste Beobachtungen	84
3.3.1.2. Die Abgaben zum Bau und der Bau des Heiligtums	85
3.3.1.3. Opfer und Fest	88
3.3.1.4. Zusammenfassung	91
3.3.2. Dramatis personae und Handlungsrollen hervorgehobener Einzelner	93
3.3.2.1. Überblick und erste Beobachtungen	93
3.3.2.2. Mose	94
3.3.2.3. Aaron	97
3.3.2.4. Zusammenfassung	100
3.3.3. Dramatis personae und Handlungsrollen des göttlichen Bereichs	101
3.3.3.1. Überblick und erste Beobachtungen	101
3.3.3.2. Erscheinen und Reden Jahwes	102
3.3.4. Das Verhältnis der spannungsreichen Kohärenz (Zusammenfassung)	106
3.4. Die Lade, das "Gebäude" und ihre Funktionszusammenhänge	109
3.4.1. Die Lade und ihre Funktionszusammenhänge	109
3.4.1.1. Überblick und erste Beobachtungen	109
3.4.1.2. Der Funktionszusammenhang von Lade, Tafeln und עֲדוּת	110
3.4.1.3. Lade und כִּפֶּרֶת	117

3.4.1.4. Der Funktionsverlust der Lade	122
3.4.2. Das Gebäude und seine Funktionszusammenhänge	124
3.4.2.1. Überblick und erste Beobachtungen	124
3.4.2.2. Begegnungszelt und Zelteingang	125
3.4.2.3. Wohnung und Lade	128
3.4.3. Zusammenfassung	132
4. Makrostruktur und Konzepte der sinaitischen Heiligtumstexte	134
4.1. Problemstellung und Methodik	134
4.2. Nacherzählung und Makropropositionen	136
4.2.1. Nacherzählung	136
4.2.2. Die Makropropositionen	140
4.2.3. Erste Beobachtungen	142
4.3. Die Makrostruktur und die konzeptionellen Grundlinien der sinaitischen Heiligtumstexte	144
4.3.1. Zur Methodik	144
4.3.2. Orakel und Gesetz - die prophetische Handlungsrolle des Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten	145
4.3.3. Jahwes Eigenkirche - die königlichen Handlungsrollen in den sinaitischen Heiligtumstexten	152
4.3.3.1. Die nicht-prophetischen Handlungsrollen des Mose	152
4.3.3.2. Königliche Handlungsrollen beim Tempelbau	154
4.3.4. Freiwillige und Kunstfertige - die Handlungsrollen des Volkes	160
4.3.5. Und die Priester?	168
4.3.5.1. Der priesterliche Ornat als Stiftung	168
4.3.5.2. Die Investitur des Priesters und die Konstitution des priesterlichen Amtes	172
4.3.5.3. Die Priester und das Opfer	176
4.3.5.4. Zusammenfassung	180
4.4. Zwischenergebnisse	182
5. Der Oberflächentext der sinaitischen Heiligtumstexte	185
5.1. Zu Problemstellung und Methodik	185
5.1.1. Signale der Phorik	185
5.1.2. Signale der Textgliederung	188
5.2. Kohäsion und Kohärenz in den sinaitischen Heiligtumstexten	190
5.2.1. Die Textsyntax	190

5.2.1.1. Zur Textsyntax in Ex 25 - 31	190
5.2.1.1.1. Die Normalsyntax	190
5.2.1.1.2. Modifizierte und abweichende Syntax	193
5.2.1.2. Zur Textsyntax in Ex 35 - 40	194
5.2.1.3. Zusammenfassung	196
5.2.2. Die Phorik der Akteure	197
5.2.2.1. Die "Du/Sie(Ihr)-Inkohäsion"	
in Ex 25-36	197
5.2.2.2. Die "Sie/Er-Inkohäsion" in Ex 36-39	201
EXKURS: Probleme der Phorik in der LXX-Version von	
Ex 36,8 - 39,12	202
5.2.2.3. Die "Du/Er (Sie)-Inkohäsion" in Ex 25-30	204
5.2.2.4. Die Ich-Stücke	205
5.2.2.5. Zusammenfassung	209
5.2.3. Textgliederungssignale	211
5.2.3.1. Refrainartige Textgliederungssätze	211
5.2.3.1.1. Die Hinweise auf die חבניח	211
5.2.3.1.2. Die Formel חק (וח) עולם (לדרחכם)	213
5.2.3.1.3. Die Formel חק -x (ליהודה)	213
5.2.3.1.4. Die Formel עשה כאשר צוה יהוה	
als Refrain	215
5.2.3.1.5. Die Formel וידבר (ויאמר) יהוה	
als Refrain	215
5.2.3.2. Kopfstücke und Schlußtexte	216
5.2.3.2.1. Das Kopfstück Ex 25,1 - 10a	216
5.2.3.2.2. Das Kopfstück Ex 28,1 - 6	218
5.2.3.2.3. Ex 35, 1 - 10 als Kopfstück	219
5.2.3.2.4. Die Formel כאשר צוה יהוה als	
Eröffnungs- und Schlußformel	220
5.2.3.3. Zusammenfassung	223
5.2.4. Die Inhalte	224
5.2.4.1. Das Problem	224
5.2.4.2. Der Aufriß von Ex 36-39;40 sowie	
der Listen: Das priesterliche Heiligtum	226
5.2.4.3. Die Funktion von Ex 40	227
5.2.4.4. Aufrisse in Ex 25 - 31	231
5.2.4.4.1. Die Aufstellungsanordnung	
Ex 26,30-37: Das Heiligtum der	
Lade-Wohnungs-Konzeption	231
5.2.4.4.2. Der Aufriß Ex 25,1 - 27,8:	
Das Heiligtum der	
Volk-Heiligtums-Konzeption	234
6. Die Texthypothese	236

6.1. Der Lade-Wohnungs-Text	236
6.1.1. Das Konzept und die Textoberfläche	236
6.1.2. Die Relationen zu den Kotexten und den Makrostrukturen	237
6.2. Der Volk-Heiligtums-Text	239
6.2.1. Das Konzept und die Textoberfläche	239
6.2.1.1. Der Volk-Heiligtums-Text in Ex 25,1-27,8	240
6.2.1.2. Der Volk-Heiligtums-Text in Ex 35 - 39	243
6.2.1.3. Die Erweiterung des Volk-Heiligtums-Textes durch Ex 28,3-39 (Ex 39,1-31)	246
6.2.2. Kotexte und Makrostruktur	246
6.3. Die Ohel-Moed-Texte	248
6.3.1. Das Konzept und die Textoberfläche	248
6.3.1.1. Die Eigenart der Ohel-Moed-Texte	248
6.3.1.2. Der Ohel-Moed-Text Ex 28,1 - 29,46; Lev 8	252
6.3.1.3. Die Erweiterung des Ohel-Moed-Textes	253
6.3.2. Kotexte und Makrostruktur	254
6.4. Schlußredaktion und Ergänzungen	255
6.5. Zur Frage des literarhistorischen Erklärungsmodells	257
7. Gesichtspunkte zu Kontext und Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte	259
7.1. Zu Theorie und Methodik	259
7.2. Der gesetzlose Tempel (Die sinaitischen Heiligtumstexte und Texte aus dem Jeremiabuch)	260
7.3. Das Sinaiheiligtum und der salomonische Tempel	270
7.3.1. Einzelbeobachtungen	270
7.3.2. Der Einfluß der sinaitischen Heiligtumstexte auf 1 Kön 6 - 8	272
7.3.3. Die Lade im Tempel von Jerusalem und im Sinaiheiligtum	274
EXKURS: J.D. LEVENSONs Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Heiligtum	278
7.4. Die sinaitischen Heiligtumstexte und der Zweite Tempel	280
7.4.0. Problemstellung	280
7.4.1. Der Tempelbau, die Perser und das Gesetz	281
7.4.2. Der Tempelbau und die Davidsdynastie	287
7.4.3. Die sinaitischen Heiligtumstexte und die "Bürger-Tempel-Gemeinde"	292
7.5. Schluß: Datierung und Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte	296
8. Literaturverzeichnis	298
9. Verzeichnis der Bibelstellen (Auswahl)	315

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde im WS 1986/87 von der Evangelisch - Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie leicht überarbeitet.

Zu danken habe ich zunächst der Arbeits- und Gesprächsgemeinschaft am Institut für atl. Theologie in München, namentlich meinem Lehrer Prof. Dr. K. Baltzer, Herrn Prof. Dr. J. Jeremias und Herrn Priv.Do. Dr. R. Bartelmus.

Weiterhin danke ich Herrn Prof. Dr. O. Keel sowie Herrn Prof. Dr. E. Zenger für ihre Bereitschaft, die Studie in die Reihe "Orbis biblicus et orientalis" aufzunehmen. Prof. Keel und sein Institut in Fribourg waren hilfreich bei der computergestützten Herstellung der Druckvorlage.

Der Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern gewährte einen namhaften Druckkostenzuschuß.

Meine Frau Vera hat die "exegetische Wühlmausarbeit" mitgetragen und erleichtert, - gewiß nicht nur durch ihre Mithilfe beim Lesen der Korrekturen, sondern vor allem durch ihre nimmermüde Geduld, ihren Humor und ihre stete Ermutigung. Ihr danke ich deshalb ganz besonders.

Steinebach am Wörthsee, im August 1987

H.Utzschneider

0. Einleitung

Der Titel dieser Studie "Das Heiligtum und das Gesetz, Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte" markiert nicht ihre Fragestellung, sondern nimmt eines ihrer Ergebnisse vorweg. Etwas näher ausgeführt besagt dieses Ergebnis: Der im Zusammenhang von Ex 19 - Lev 9, namentlich in den in der neueren atl. Wissenschaft "priesterschriftlich" genannten Texten (Ex 25-31; 35-40; Lev 8f), entfaltete Entwurf des Heiligtums am Sinai bedeutet den Versuch, nach der Zerstörung des alten, königlichen jerusalemer Heiligtums und der Infragestellung seiner tragenden Konzepte eine neue, in die Traditionen göttlichen Rechts eingebundene Konzeption des Heiligtums zu entwerfen und damit dem unter den Bedingungen der persischen Herrschaft lebenden "Israel" eine institutionelle und theologische Lebensgrundlage zu geben.

Der Entwurf ist, wenn unsere Deutung zurecht besteht, ein Dokument der "Weltlichkeit" des Alten Testaments" (W. ZIMMERLI)¹. Er ist orientiert an der Bedürftigkeit der menschlichen Gemeinschaft nach Wegweisung zum Leben. Wie andere Wegweisungen des AT ist auch diese nicht irgendwo hoch über den Leibern und Köpfen der Menschen aufgehängt (vgl. Dt 30,11 ff). Sie zeigt auch nicht irgendwohin, sondern achtet auf die Verwerfungen des unmittelbar vorausliegenden Geländes ebenso wie darauf, daß auf nicht einsehbaren, jenseitigen Wegstrecken noch Richtungen einhaltbar bleiben.

Dies ist, wie gesagt, ein Ergebnis. Weit vor diesem Ergebnis steht die Lektüre der Texte. Dem modernen, zumal dem protestantischen, Leser erschließen sich die Texte nicht leicht. Sie bieten nicht viele Anknüpfungspunkte. Eher im Gegenteil. Die Stichworte "Heiligtum" und "Gesetz" erwecken theologische Gegenassoziationen, wie die von den "äußerlichen Zeremonien" und dem "Sachsenspiegel" der Juden, mit denen ein am Evangelium orientierter Christenmensch im Grunde nichts mehr zu schaffen habe. Noch härter mag sich mit einer derartigen Thematik das neuzeitliche, auto-nome Subjekt tun.

Die Texte, um die es hier vor allem geht, sind schwer zu lesen. Sie gehören zu jenen, von denen ein aufgeklärter Ästhet meinte, sie seien "durch eine höchst traurige, unbegreifliche Redaktion ganz ungenießbar"². Einer der

¹W.ZIMMERLI hat die "Weltlichkeit des AT" in Antithese zu einem in Geschichte und Gegenwart der Kirche verbreiteten "handfeste(n) (!) Mißtrauen gegen alles Weltliche" beschrieben: Das AT laufe dieser "weltabgekehrten Geistigkeit ...ganz offensichtlich zuwider..." und falle auf "durch sein massives Eingehen auf die Dinge und und Händel der Welt, ihre Leiden und ihre Freuden...".

W.ZIMMERLI, Weltlichkeit, S.7.

²J.W.v.GOETHE, Anmerkungen und Noten zum westöstlichen Diwan, Hamb. Ausgabe, Bd.II, S.208 f.

bedeutendsten Ausleger der Texte ließ sich zu dem Satz verleiten, ein Teil dieser Texte "würde nicht vermisst..., wenn er fehlte"³.

Nun aber stehen die Texte so da. Gerade ihre Sperrigkeit und Fremdheit mögen eine Ahnung davon wecken, daß hier Menschen Fragen ihres Lebens und ihrer Seligkeit zum Ausdruck bringen wollten und zum Ausdruck gebracht sahen. Und dies mag den ganz untheoretischen Wunsch wecken, diese Texte zu verstehen.

Dieser Wunsch trifft sich mit der zentralen Aufgabe des Bibelwissenschaftlers: der Auslegung biblischer Texte.

Diese Aufgabe ist nun freilich alles andere als untheoretisch. Sie wird von einer Vielzahl von Faktoren bestimmt, die der Ausleger zur Formulierung seiner Fragestellung und zur Orientierung seines Lesers bewußt und explizit machen sollte. Wir sehen für unsere Aufgabe zunächst die Notwendigkeit, im Blick auf zwei Problemfelder Klarheit zu gewinnen.

Erstens sind die theoretisch-methodischen Voraussetzungen der Auslegung als solcher zu bedenken (Abschnitt 1.). Zweitens soll der forschungsgeschichtliche Horizont für unseren Textbereich abgeschritten werden (Abschnitt 2.). Diese ersten beiden Abschnitte sollen in eine begründete Formulierung der eigentlichen exegetischen Aufgabe münden (Abschnitt 2.6), die dann in den folgenden Abschnitten (3. - 7.) anzugehen ist.

In diesem Aufbau unserer Studie ist eine grundlegende Voraussetzung enthalten. Ausgangs- und Zielpunkt ist der "sinaitische Heiligtumstexte" genannte Textkomplex Ex 25 - 31; 35-40; Lev 8 f und seine Auslegung.

Das heißt zunächst: Wir verbinden mit der in Abschnitt 1. entwickelten Auslegungstheorie und -methodik ein gewisses, eigengewichtiges Interesse. Es wird für alle weiteren Überlegungen und Untersuchungen leitend sein. Dies drückt sich zunächst darin aus, daß die Hauptüberschriften der Studie nicht inhaltlich, sondern theoretisch-methodisch formuliert sein werden. Es drückt sich weiterhin darin aus, daß wir immer wieder - meist zu Beginn eines jeden Abschnittes - theoretisch-methodische Überlegungen in den Gang der Untersuchungen einschalten werden.

Der hier verwendete Terminus "sinaitische Heiligtumstexte" signalisiert vor allem, daß wir die literarhistorische Kategorie und Vorstellung der "Priesterschrift" nicht zur selbstverständlichen Voraussetzung unserer Auslegung machen wollen. Diese Entscheidung ist natürlich mitbedingt durch die gegenwärtige Lage der Pentateuchforschung (vgl. dazu Abschnitt 2.2.). Möglicherweise ist die "Krise" der alten, den gesamten Penta-, bzw. Hexateuch übergreifenden Erklärungsmodelle, zu denen die "Priesterschrift" gehört, tatsächlich

³J. WELLHAUSEN, Composition, S. 142.

so schwerwiegend, wie es den Anschein hat. Gerade dann aber darf im Getümmel um die Gültigkeit der alten und die Möglichkeit neuer Erklärungsmodelle das Eigengewicht der Texte nicht verloren gehen. Deshalb beschränken wir uns auf die Auslegung eines überschaubaren Textkomplexes. Natürlich werden dabei auch literarhistorische Modelle zu entwickeln sein, von denen wir hoffen, daß sie auch außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte und ihres engeren Kontextes tragfähig sein könnten. Aber es ist nicht Gegenstand dieser Studie, dies zu überprüfen.

Schließlich bedeutet der hier eingeschlagene Weg auch, daß wir darauf verzichtet haben, die Auslegung der Texte mit vorgängigen literarischen, historischen oder theologischen Themafragen zu verbinden. Dies schränkt die Reichweite der Auslegung zweifellos ein. Wir meinen aber, dies kann in Kauf genommen werden. Zum einen sind in jüngerer Zeit eine Reihe von sehr eingehenden Untersuchungen entstanden, die die Auslegung unserer Texte, oder doch wesentlicher Teile dieser Texte, mit Themafragen verbunden haben⁴. Zum anderen hoffen wir, daß unsere Auslegung zu einer Reihe von neuen Themafragen führt, die wir zwar nicht erschöpfend beantworten, aber doch einigermaßen ausführlich stellen können.

⁴M. GÖRG, Das Zelt der Begegnung, Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels, 1967; V.FRITZ, Tempel und Zelt, Studien zum Tempelbau in Israel und zum Zeltheiligtum in der Priesterschrift, 1977; der Sammelband von M.HARAN, Temples and Temple-Service in Ancient Israel, 1978; B. JANOWSKI, Sühne als Heilsgeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT; U. STRUPPE, Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, Eine semantische Studie zu k^obod YHWH, Diss. Wien 1984.

1. Theoretisch-methodische Voraussetzungen

1.1. Methodendiskussion ohne Ende?

Die Diskussion von theoretischen und methodischen Voraussetzungen gehört zu den eher trockenen Provinzen der Bibelwissenschaft. Allerdings scheint diese Diskussion heute so nötig wie selten zuvor.

Das Problem ist nicht, daß es verschiedene Auffassungen darüber gibt, was atl. Textauslegung auf welche Weise erreichen kann oder soll. Das Problem scheint vielmehr, daß die verschiedenen Auffassungen zu Theorie und Praxis der Textauslegung soweit auseinanderdriften, daß eine Verständigung unter den Vertretern der verschiedenen Auffassungen immer schwieriger wird.

L. ALONSO SCHÖKEL hat in seinem Einführungsreferat auf dem XI. IOSOT - Kongreß in Salamanca (1983) zwei der divergierenden Auffassungen mit den Etiketten "redaction analysis" und "literary analysis" gekennzeichnet und das Verhältnis der beiden Richtungen als einen "cold war of mutual condemnation" beschrieben. Als ein "elder statesman" der atl. Wissenschaft hat er dann zu Dialog und Frieden aufgerufen.¹

In der Tat scheint es zur Zeit einen kaum andiskutierten Dissens über die Frage zu geben, ob atl. Texte eher als sprachlich-strukturelle oder eher als sprachlich-historische Größen zu betrachten sind, ob - und dies ist eine andere Seite der Frage - die synchrone Betrachtungsebene der diachronen vorzuziehen sei oder ob - und dies ist eine weitere Seite - der Formaspekt den Inhaltsaspekt theoretisch-methodisch überwiegt².

In der deutschen Forschung hat zweifellos der Ansatz W. RICHTERs und seine - mit mehr oder weniger Recht so genannte - "Schule"³ der literarischen Analyse kräftigen Auftrieb gegeben, wenngleich sie die "redaction analysis" keineswegs ausblendet. Der Schwerpunkt scheint sich zunehmend auf die sprachsystematischen Fragestellungen zu verlagern⁴.

¹ L. ALONSO SCHÖKEL, *Methods*, S.7.

² Auch in der außertheologischen Literaturwissenschaft wird dieser Dissens seit längerem diskutiert. Vgl. etwa H.R.JAUSS, *Erfahrung*, S.10ff.

³ Die Grundsätze hat W.RICHTER, *Exegese*, S. 26ff formuliert. Vgl. auch H.D.PREUSS, *Linguistik*, S. 17.

⁴ Programmatisch verbindet G.VANONIs Untersuchung zu 1Kön11-12 in ihrem Titel "Literarkritik und Grammatik" den literarhistorischen und sprachsystematischen Gesichtspunkt. Leider fehlt, bis auf wenige Bemerkungen (S.269f), eine eingehendere Explikation des Problems.

Im angloamerikanischen und im holländischen Bereich finden sich vor allem Vertreter der "Erzähltextanalyse" (BUSS, CONROY, FOKKELMANN, JOBLING⁵).

Auf der Seite der "literarischen Analyse" scheint mehr und mehr die außer-theologische Linguistik und Literaturwissenschaft mit ihrem oft schrecken-erregenden Theorie- und Terminologieapparat zu stehen. Auch dies erleichtert die Diskussion nicht.

Die andere Seite, die "redaction analysis", wird von Alttestamentlern repräsentiert, die mehr oder weniger so weitermachen wie bisher, und sich damit gewissermaßen in der Defensivposition der theoretisch-methodischen "Traditionalisten" befinden.

Unser Konfliktmodell ist - schon der gebotenen Kürze wegen - ziemlich grobgerastert. Wir meinen aber, daß die Diskussion von Diachronie und Synchronie, von Sprachlichkeit und Historizität atl. Texte um der Sache und um der Verständigung willen weiter geführt werden sollte. Wir meinen auch, daß heute jede theoretisch und methodisch verantwortete Exegese nolens volens ein Beitrag zur dieser Diskussion ist. Deshalb kommt es auf die Explikation der Standpunkte an.

Wir wollen in den folgenden Überlegungen versuchen, beide hier genannten Probleme der atl. Textauslegung weiterzubringen in dem Sinne, daß wir für unsere Arbeit mit den sinaitischen Heiligtumstexten zu diesen Problemen Stellung beziehen. Wir nehmen dabei nicht in Anspruch, eine neue Methodologie zu entwickeln. Aus der Position des aufgeklärten Traditionalisten heraus wollen wir uns vielmehr soweit wie möglich an die alte halten, diese jedoch weiterdenken und zentrieren. Als zentralen Begriff haben wir dazu den Begriff der "Bedeutung" gewählt und zwar in einem ganz bestimmten, nun näher zu entfaltenden Sinne.

1.2. Kommunikation und Textbedeutung

1.2.1. Ein Grundmodell

Es ist Gemeingut aller mit Sprache oder sprachlichen Äußerungen befaßten Wissenschaften, daß Sprache und sprachliche Äußerungen der Verständigung dienen.

Ausgehend von diesem Grundsatz hat der Linguist John LYONS bemerkt, es sei "offensichtlich, oder erscheint wenigstens vielen Semantikern so, daß es eine innere Verbindung zwischen Bedeutung und Kommunikation gibt,

⁵ Vgl. die Titel bei PREUSS, Linguistik, S.22 ff.

dergestalt, daß wir erstere nur unter Rückgriff auf letztere bestimmen können."⁶

Wie wäre dieser Rückgriff vorzustellen? Da ein Kommunikationsvorgang immer zwei Brennpunkte hat - die Linguistik bedient sich dazu der Vorstellung von "Sender" und "Empfänger" - muß "Bedeutung" von beiden Größen her gedacht werden. LYONS: "Wir wollen sagen, daß ein Signal dann kommunikative Qualität hat, wenn es vom Sender in der Absicht gebraucht wird, den Empfänger auf etwas aufmerksam zu machen, was diesem vorher nicht bewußt war." Umgekehrt gelte für den Empfänger: Für ihn ist ein Signal dann und nur dann bedeutungsvoll, "informativ, wenn es (unabhängig von den Intentionen des Senders) den Empfänger auf etwas aufmerksam macht, was diesem vorher noch nicht bewußt war..."⁷

Beide Seiten der Bedeutungskonstitution hängen nach LYONS ab von der Bedingung der Wahlmöglichkeit. Diese Wahlmöglichkeit muß zunächst für den Sender gegeben sein: "Wenn der Sender sich nur in einer ganz bestimmten Weise verhalten kann, (d.h. wenn er nicht zwischen alternativen Verhaltensweisen wählen kann), dann kann er... offensichtlich nichts kommunizieren."⁸ Man könnte auch sagen, wenn für einen Sender in einer bestimmten Situation nur eine Äußerung möglich und zugleich unumgänglich wäre, dann könnte diese Äußerung nicht absichtsvoll - intentional - sein.

Andererseits ist für den Empfänger eine Äußerung nur dann relevant, wenn er sie in einer gegebenen Situation, in einem bestimmten Kontext als eine von mehreren Möglichkeiten erkennen kann. In diesem Sinne ist etwa das Signal einer Verkehrsampel bedeutungsvoll, ungeachtet des Umstandes, daß es mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit kommt. Es ist bedeutungsvoll, weil es hier und jetzt kommt und dem Fußgänger signalisiert: jetzt und hier sollst du gehen (und nicht fünfzig Meter weiter entfernt).

Dieser kommunikationstheoretischen Bestimmung des Bedeutungsbegriffes widersprechen nun auf den ersten Blick ritualisierte Äußerungssituationen, in

⁶ J. LYONS, Semantik I, S. 45. Es ist zu vermerken, daß LYONS selbst "Bedeutung" als intuitiven, vortheorietischen Begriff gebraucht (a.a.O. S.18). Auf die Auseinandersetzung mit den sprachphilosophischen, den philosophisch-hermeneutischen oder den theologisch-hermeneutischen Implikationen der folgenden Ausführungen haben wir verzichtet; nicht etwa, weil diese Auseinandersetzung nicht lohnend wäre. Wir mußten vielmehr deshalb darauf verzichten, weil die Übersetzungswege von der philosophisch-, beziehungsweise theologisch-hermeneutischen Diskussionsebene und ihrer Begriffsbildung zu einer Theorie, die auf den unmittelbaren analytischen Umgang mit den Texten zielt, zu lang sind.

⁷ J. LYONS, Semantik I, S.46.

⁸ J. LYONS, Semantik I, S. 46.

denen scheinbar nur bestimmte Äußerungen möglich sind, z.B. bestimmte Grußformeln im Kontext des Bekanntmachens oder auch liturgische Formeln im Kontext des Gottesdienstes, wie etwa das berühmte "Amen in der Kirche". LYONS selbst macht in einem Gedankenexperiment mit der Formel "How do you do" jedoch klar, daß von dieser Seite her am Grundatz nicht zu rütteln ist. Anstelle dieser Äußerung könnte ja auch Stillschweigen oder ein mürrischer Blick stehen.⁹

Es wird also dabei bleiben, daß "Auswahl oder Möglichkeit der Wahl zwischen Alternativen eine notwendige Bedingung des Sinnvollseins von Äußerungen darstellt". J. LYONS nennt dies "eines der fundamentalsten Prinzipien der Semantik"¹⁰. Eine wichtige Folge dieser Bestimmung der Bedeutungskonstitution ist, daß die Bedeutung von Äußerungen von der überwiegenden Bindung an die Senderseite, d.h. auf der literarischen Ebene an die Autorenintention, gelöst wird. Die Intention des Autors ist nur noch ein Gesichtspunkt der Bedeutungskonstitution.

Nach dieser kommunikationstheoretischen Grundlegung des Bedeutungsbegriffes sind nun Eingrenzungen und Präzisierungen vorzunehmen.

Das Interesse kann sich in zwei Richtungen differenzieren. Die eine Richtung führt auf die Regelhaftigkeit der Hervorbringung sprachlicher Äußerungen, sie zielt auf eine "linguistique de la langue", d.h. auf die Systemseite der sprachlichen Kommunikation. Dieses Interesse wird wesentlich von der linguistischen Bemühung um Grammatik und Lexikon wahrgenommen. Die Regeln, die eine "linguistique de la langue" zu finden sich bemüht, sollen für alle Kommunikationsfälle innerhalb eines Sprachsystems gelten. Sie sind notwendige, aber keine hinreichenden Bedingungen der Bedeutungshaftigkeit sprachlicher Äußerungen.

Demgegenüber verfolgen wir eine andere Richtung weiter. Wir sind vorrangig interessiert an "kommunikativen Ereignissen"¹¹, zielen also auf eine "linguistique de la parole". Solche kommunikativen Ereignisse, deren Manifestationen mündliche Äußerungen oder geschriebene Texte sind, gibt es tatsächlich und potentiell unendlich viele in unendlicher Variationsbreite, solange überhaupt sprachliche Kommunikation stattfindet. Daher scheint es auf der Hand zu liegen, daß die Textbildung als solche keinen Gesetzmäßigkeiten unterworfen sein kann, also auch nicht Gegenstand einer sprachsystematischen

⁹ J. LYONS, Einführung, S.423.

¹⁰ J. LYONS, Semantik I. S.46.

¹¹ R.A. de BEAUGRANDE, W. U. DRESSLER, Einführung, S. XII.

Betrachtung sein kann. Wir teilen daher J. LYONS Mißtrauen gegen "eine generative Theorie wohlgeformter Texte"¹².

Was hingegen sehr wohl möglich erscheint, ist die Beschreibung und Rekonstruktion von Bedingungen und Strategien, unter deren Einfluß bestimmte Texte, auch Texttypen, entstehen und funktionieren. Diese Bedingungen und Strategien können durchaus mit einer gewissen Regelmäßigkeit angewandt werden, selbst diachron und über die Grenzen von Sprachsystemen hinweg. Aber solche "Regelmäßigkeiten" (nicht "Gesetzmäßigkeiten"!) haben kaum jene zwingende Kraft, wie sie etwa den Satzbildungsregeln eines bestimmten Sprachsystems zukommt.

Eine, wenn nicht die entscheidende, Bedingung der Funktionsweise kommunikativer Ereignisse ist deren Kontextualität¹³. Die zur Bedeutungskonstitution unverzichtbaren Wahlmöglichkeiten sind durch den jeweiligen Bedeutungskontext bedingt.

1.2.2. Ein historisches Kontextmodell

Spätestens hier muß bedacht werden, daß atl. Texte historische Kommunikationsereignisse sind, ihre Kontexte also historische Kontexte. Für sie sind demnach historische Modelle von Äußerungskontexten zu entwickeln, die es gestatten, den oben entfalteten Bedeutungsbegriff für das Verständnis der Texte fruchtbar zu machen. Welche Bedingungen müßte ein solches Kontextmodell erfüllen? Die Grundbedingung ergibt sich aus der Verbindung von "Bedeutung" mit "Wahlmöglichkeit". D.h.: Das Kontextmodell müßte es gestatten, den Text mit jenen tatsächlichen oder potentiellen Äußerungsmöglichkeiten zu kontrastieren, die der Text nicht oder zumindest nicht unverändert realisiert hat. Damit würde der Blick frei auf jene Wahlmöglichkeiten, die den Text für den/die "Sender" und den/die "Empfänger" bedeutungsvoll gemacht haben.

¹² J. LYONS, Semantik II, S.242. Hier steht ein Problem im Hintergrund, das seit dem Aufkommen der sog. "Textlinguistik" diskutiert wird (vgl. dazu W.U. DRESSLER, Wege, S.55 ff): Kann ein - etwa der Satzgrammatik vergleichbares - Regelsystem zur Bildung (wohlgeformter) Texte gefunden werden? Das Problem ist nicht ausdiskutiert. Die "Einführung in die Textlinguistik" von de BEAUGRANDE/DRESSLER, 1981, die erklärtermaßen "die Einheitlichkeit der Textlinguistik...hervorkehrt" votiert sehr vorsichtig: "...wir sollten eher Regelmäßigkeiten, Strategien ...und Standardfälle...als Regeln und Gesetze zu entdecken suchen." S.XIII.

¹³ "Kontextualität" ist, wie sich gleich weiter zeigen wird, ein Sammelbegriff. Bei de BEAUGRANDE/ DRESSLER, Einführung, stehen dafür "*verwender -zen - trierte Begriffe*" (S.8ff) wie "Intentionalität", "Akzeptabilität", "Informativität", insbesondere aber "Situationalität" und "Intertextualität".

Mit der Historizität der Texte sind nun eine Reihe von Problemen verbunden, die auf das angestrebte Kontextmodell von nicht geringem Einfluß und deshalb im folgenden zu bedenken sind.

Unser kommunikationstheoretisches Grundmodell ging davon aus, daß der Sender jetzt etwas sagen und der Empfänger jetzt etwas hören will und kann. Das kommunikative Ereignis im Sinne des Grundmodells ist geprägt von der Gleichzeitigkeit von Sender und Empfänger. Bei einer großen Zahl von Texten ist aber genau dies nicht der Fall. Es werden Texte produziert, die nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, auf einen unmittelbar gegenwärtigen Empfänger zielen, sondern auf einen zeitlich und/oder räumlich sehr weit gespannten Empfängerkreis.

Die Beispiele für solche "nicht-gleichzeitigen" Texte sind Legion. Dem atl. Interessenbereich nahe stehen etwa Grab-, Bau- oder historische Inschriften, aber auch Rechtstexte oder Omensammlungen. Nun kann man fragen, woher der Produzent eines derartigen Textes das Vertrauen nimmt, daß sein "intendierter Leser"¹⁴ in ferner Zeit ihn auch versteht.

Eine der grundlegenden Voraussetzungen für das Gelingen der Kommunikation ist das Bestehen einer Welt von diachron gültigen, traditionellen Konzepten, die Bestandteile eines mehr oder minder allgemeinen "Weltwissens" sind. Ein bestimmter Text aktualisiert aus diesem Weltwissen jeweils bestimmte Konzepte. Demnach kann dieses Weltwissen begriffen werden als ein Reservoir von Wahlmöglichkeiten, aus dem der "Sender" seinen Intentionen gemäß verändernd oder selektierend schöpft und damit seine Äußerungen im oben definierten Sinne bedeutungsvoll macht.

Für den Empfänger ist die Äußerung dann bedeutungsvoll, wenn er zumindest einige konzeptionelle Elemente der Äußerung in seinem "Weltwissen" wiedererkennt und deren Veränderung oder Selektion bestimmen kann. Dabei muß die Wahl des Empfängers mit der Wahl des Senders nicht identisch sein. Ein "prae" des Senders besteht insofern, als er, der Produzent der Äußerung, bestimmt, welche Elemente des Weltwissens überhaupt zur Sprache kommen.

An Texten ohne unmittelbar gegenwärtigen Empfänger wird also besonders deutlich, daß die Ebene der traditionellen Konzepte zur Bedeutungskonstitution unverzichtbar ist.

Eine weitere Modifikation des Grundmodells geht von dem Umstand aus, daß historische Texte - auch wenn sie unter Gleichzeitigkeit von Sender und Empfänger entstanden sind - sich in eine "Texttradition" hinein verselbstständigen. Sie werden kodifiziert und als kodifizierte Texte werden sie Bestandteile des Weltwissens.

¹⁴Vgl. zu diesem Begriff G.GRIMM, Rezeptionsgeschichte, S.38f.

Die Kodifikation von Texten ist ein die Literatur des AT beherrschendes Phänomen. Im Bereich des Pentateuch ist dieses Phänomen greifbar in der "Quellenfrage": In der vorliegenden Gestalt ist der Pentateuch Produkt eines langen und komplexen Kodifikationsprozesses, der bekanntlich nicht als bloße Aneinanderreihung in sich abgeschlossener Texte vorzustellen ist. Der Kodifikationsprozeß ist vielmehr als ein vielfältiges "Aufeinanderbezugnehmen" von kodifizierten Texten zu beschreiben. Die atl. Forschungsgeschichte hält dazu eine Vielzahl von Modellen bereit: Ältere kodifizierte Texte werden mit jüngeren kodifizierten Texten zu neuen Texten verbunden ($J + E = JE$). Kodifizierte Texte werden kommentiert ($Pg + Ps$). Kodifizierte Texte werden zitiert (P kennt J)¹⁵.

Die atl. Wissenschaft hat für diese Vorgänge¹⁶ eine Reihe von - meist technischen - Begriffen entwickelt: "Redaktion", "Über- und Bearbeitung", "sekundäre Erweiterung", "Zuwachs". Wir würden als Oberbegriff für diese Vorgänge die Vorstellung der "Auslegung" vorziehen. Vorstellung und Begriff der Auslegung scheinen uns besser als andere Begriffe zum Ausdruck zu bringen, daß jene Vorgänge jeweils auf neue kommunikative Ereignisse, auf Texte im eigentlichen Sinne, hinauslaufen¹⁷. Zur unmittelbaren Kontextebene "Sender/Empfänger", sowie zur Kontextebene der traditionellen Konzepte ist also die Kontextebene der kodifizierten Tradition hinzuzudenken. Wer Texte produziert, denkt dabei nicht nur an seinen unmittelbaren Adressaten, sondern auch an die ihm bekannten älteren "Kotexte"¹⁸. Wer Texte empfängt, wird sie auch auf dem Hintergrund der ihm bekannten "Kotexte" hören. Unter Kotexten verstehen wir also hier und im folgenden Elemente der kodifizierten Tradition,

¹⁵Eine interessante Typologie möglicher Interdependenzen von kodifizierten Texten hat jüngst F.KOHATA, Jahwist, S.5ff, entwickelt. Dabei zeigt sich, daß unter einem "kodifizierten" Text nicht immer ein im vollen, geschriebenen Wortlaut vorliegender Oberflächentext verstanden werden muß. K. rechnet u.a. mit folgenden Möglichkeiten: "P kennt JE, aber benutzt ihn nicht als schriftliche Vorlage." (a.a.O. S. 5). "Eine mündliche Überlieferung war vorgegeben, von der allein die Grundzüge fixiert waren." (a.a.O. S.7) "P war eine mündliche Überlieferung, die einen fixierten Wortlaut hatte, vorgegeben." (ebd.)

¹⁶De BEAUGRANDE/DRESSLER, Einführung, behandelt das Phänomen unter der Überschrift "Intertextualität" (vgl. S. 12f.188ff).

¹⁷ Sehr gut scheint uns dies bei C. HARDMEIER, Texttheorie, S.81, ausgedrückt: "Entscheidend ist, daß der Prozeß der Textüberlieferung als Folge von Textverarbeitungen kein mechanischer Prozeß ist, sondern...ein Vorgang, dem je bestimmte kommunikative Intentionen des oder der jeweiligen Tradenten zugrundeliegen..."

¹⁸ Wir gebrauchen den Terminus "Kotext" in der Absicht, die Kontextebene, die durch geschriebene Texte konstituiert wird, von den vielfältigen anderen Kontextebenen besonders zu differenzieren. Kotexte sind Elemente des umfassenden historischen Kontextes von Äußerungen. In den exegetischen Teilen dieser Untersuchung werden wir "Kotexte" vor allem die die sinaitischen Heiligtumstexte unmittelbar umgebenden Pentateuchtexte nennen.

die dem Produzenten oder Rezipienten in einem bestimmten kommunikativen Ereignis als Bezugsgrößen für den von ihm produzierten oder rezipierten Text zur Verfügung stehen oder stehen könnten. Kotexte können so als ein Set von alternativen Wahlmöglichkeiten begriffen werden, die - selektiert oder verändert - die Bedeutung der Äußerung mitprägen. Auslegung in diesem Sinne zielt dann nicht nur auf das "Verstehen" älterer kodifizierter Texte, sondern vor allem auf die Bedeutungskonstitution neuer Äußerungen im Kontext der kodifizierten Tradition.

Wir kommen noch einmal zurück auf das kommunikationstheoretische Grundmodell. Wir haben gesehen, daß dieses einfache Modell eines gleichzeitigen Kontextes für historische Texte nicht ausreicht, sondern mindestens zwei ergänzende Ebenen - die Ebene der traditionellen Konzepte sowie die Ebene der kodifizierten Tradition (der Kotexte) - hinzukommen müssen, um die Bedeutungskonstitution der Texte beschreiben zu können. Jedoch bleiben die beiden höheren Kontextebenen (traditionale Konzepte und Kotexte) auf die situative Kontextebene¹⁹ bezogen. Die Elemente jener "höheren" Ebenen sind dem Äußerungs- bzw. Rezeptionskontext gleichzeitig. Das Proprium der situativen Kontextebene sind die Gegenstände, Umstände, Personen und deren Verhaltensweisen, die zum Zeitpunkt der Äußerung bzw. Rezeption gegenwärtig sind. Dabei gehören zu dieser Kontextebene nicht nur jene gegenwärtigen Elemente, auf die der Text referiert²⁰, sondern auch jene, auf die er nicht referiert. Wenn etwa in den sinaitischen Heiligtumstexten ein Heiligtum in engster Anlehnung an den Jerusalemer Tempel beschrieben wird, vom Ort Jerusalem aber nicht, auch nicht in Andeutungen, die Rede ist, scheint dies in hohem Maße bedeutungsvoll.

Unter "situativem Kontext" verstehen wir also die im weitesten und im engsten Sinne gemeinsame Welt der Kommunikationsteilnehmer. Im weitesten Sinne ist der zeitgeschichtliche Kontext, im engsten Sinne das unmittelbare "Zeigfeld"²¹ der Äußerung gemeint. Die Bedeutung der Äußerung wird auch hier durch die Auswahl konstituiert, die Sender und Empfänger, Sprecher und Hörer, Autor und Leser treffen. Auf welche möglichen Gegenstände, Umstände, Personen und deren Verhaltensweisen referiert der Sender, auf welche referiert er nicht? Welche Referenzen erwartet der Empfänger, inwiefern entspricht die Äußerung diesen Erwartungen, inwiefern widerspricht sie ihnen?

Wir fassen zusammen:

¹⁹ Hierfür steht bei de BEAUGRANDE/DRESSLER, Einführung, der Begriff "Situationalität" (S.12,169ff).

²⁰ Zum Referenzbegriff vgl. J. LYONS, Semantik I, S.187 ff.

²¹ Der Begriff "Zeigfeld" stammt von K. BÜHLER, Sprachtheorie, S.79ff. Bühler meint "das hier-jetzt-ich -System der subjektiven Orientierung; Sender und Empfänger leben wachend stets in dieser Orientierung und verstehen aus ihr die Gesten und Leithilfen der demonstratio ad oculos" (Zitat: S. 149).

Das angestrebte Kontextmodell hat drei Ebenen, die wir hier in der Reihenfolge anordnen, die dem traditionellen atl. "Methodenkanon" entspricht:

1. die Kontextebene der kodifizierten Tradition, der Kontexte (Literaturgeschichte, Textgeschichte),
2. die Kontextebene der traditionellen Konzepte (Gattungsgeschichte, Traditionsgeschichte),
3. die situative Kontextebene (Datierung, historischer Ort).

Dabei sind die beiden ersten Kontextebenen auf die dritte insofern bezogen, als ihre Elemente zu synchronen Elementen des situativen Äußerungs- bzw. Rezeptionskontextes werden. Bedeutungskonstitutiv für den Text ist die Auswahl, die Sender und (alle wirklichen oder denkbaren) Empfänger aus den Kontextelementen der drei Ebenen treffen.

1.3. Komplexe Texte und Texthypothese

1.3.1. Das Problem der Texthaftigkeit atl. Texte

Die besondere Geschichte der Kodifikation atl. Texte bringt Probleme mit sich, die eine allgemeine Texttheorie nicht erfassen kann und die nun noch gesondert zu bedenken sind.

Moderne Linguisten und Literaturwissenschaftler haben im allgemeinen keine Schwierigkeiten, einen Text als begonnen und abgeschlossen zu erkennen. Für den Linguisten reicht grundsätzlich die von Z. HARRIS gegebene Definition aus, eine "Äußerung" sei "irgendein Stück von einer Person hervorgebrachte Rede, wobei von dieser Person zu beobachten ist, daß sie vor und nach diesem Stück Rede schweigt."²² J. LYONS erweitert diese Definition durch die Maßgabe, sie solle "sowohl geschriebene als auch gesprochene Rede" umfassen.²³ Für literarische Texte gelte "im normalen Verständnis des Ausdrucks Text", sie seien "das Produkt mehr oder minder bewußter und

²² Zitiert nach J. LYONS, Semantik I, S.40. Daß diese Definition auch für die allgemeine Textlinguistik weiterer Differenzierung bedarf, zeigt die von R. HARWEG eingeführte Kategorie des "Großraumtextes". Vgl. R. HARWEG, Textologie. HARWEG macht auf zeitlich weit auseinandergezogene Einzeläußerungen (Kleinraumtexte) aufmerksam, die durch ihre Pronominalisierung gleichwohl notwendig zusammengehören und somit einen Großraumtext bilden. Beispiel: Zwei schweigsame Bauern fahren morgens mit der Bahn in die Stadt. Sie blicken zum Fenster hinaus auf ihre Felder. "Der Weizen steht gut", sagt der eine. Auf der Rückfahrt, als sie wieder durch die Felder fahren, meint der andere: "Nächste Woche muß er geschnitten werden."

²³ J. LYONS, ebd., Vgl. auch ders., Semantik II, S. 236 und 243.

kontrollierter literarischer Komposition. Sie haben einen bestimmten Anfang und ein ebensolches Ende."²⁴

Bekanntlich liegen die Dinge im AT nicht so einfach. Die lange Kodifizierungsgeschichte des AT hat es mit sich gebracht, daß zunächst selbständige Texte nach ihrer Kodifikation ganz oder teilweise in spätere Texte, die dann ihrerseits kodifiziert wurden, aufgegangen sind. Atl. Texte sind in der Gestalt, in der sie uns vorliegen, komplexe Texte.

Mancher Alttestamentler will daraus den Schluß ziehen, die Texte seien in ihrer heute vorliegenden Gestalt auszulegen und nur in dieser.²⁵ Aber dagegen sprechen zwei Gründe. Zunächst kommt so, wenn überhaupt einer, nur ein historischer Äußerungskontext in den Blick, eben der um die Zeit des Abschlusses der Kodifizierung des AT. Vor allem aber fällt so eine ganze bedeutungskonstitutive Kontextebene für das Verständnis der Texte fast völlig aus: die Ebene der kodifizierten Tradition.

Es war und ist das Bestreben der atl. Literarkritik, die komplexen Texte in einfache oder zumindest einfachere Texte zu zerlegen (analytischer Arbeitsgang), sodann die so erhaltenen Textteile in eine relative zeitliche Abfolge zu bringen und daraus schließlich die historischen Entstehungsverhältnisse der komplexen Texte zu erklären (Redaktionsgeschichte). Als Erklärungsmodelle dazu dienen auf breiter Textbasis erarbeitete literargeschichtliche Hypothesen, d.h. Vorstellungen davon, mit welchen Kodifikationsvorgängen und Textformen überhaupt zu rechnen ist.

W. RICHTER hat gefordert, den analytischen Schritt der Literarkritik grundsätzlich von der Redaktionsgeschichte zu trennen, und zwar besonders im Blick auf die Pentateuchkritik. Diese sei mit literarhistorischen Hypothesen verbunden, die nicht "zum Ausgangspunkt der Bewertung der literarischen Kriterien"²⁶ gemacht werden dürften. U.E. ist dieser Vorschlag weniger grundsätz-

²⁴ J.LYONS, Semantik II, S.243.

²⁵ Programme mit dieser Zielsetzung können unterschiedlich begründet werden. Meist aber sind sie in engagierter Antithese zur literarischen und/oder theologischen Fragestellung der "historisch - kritischen" Bibelauslegung formuliert. D.J.A.CLINES, Theme, S.7ff etwa setzt mit einem Plädoyer gegen "atomism" und "geneticism" der herkömmlichen atl. Wissenschaft ein. B.DIEBNER hält die historisch - kritische Bemühung und deren Ergebnisse für theologisch anachronistisch, ja schlicht für "nutzlos" (B.DIEBNER, Wüstenzeit, S.123). R. RENDTORFF, Leviticus, S.4. weist dem literarhistorischen Interesse eine dem Ziel der Auslegung des Textes in seiner vorliegenden Gestalt (immerhin! H.U.) "untergeordnete Funktion" zu. Differenzierter ist in diesem Zusammenhang auch die Position B.S.CHILDs zu sehen (vgl. dazu neuerdings: A.SCHART, Mose, S. 31ff).

²⁶ Vgl. W. RICHTER, Exegese, S.65.

lich ratsam²⁷, als vielmehr der gegenwärtigen forschungsgeschichtlichen Situation angemessen, in der manche, allzu fraglos angewandten Modelle fragwürdig werden.

Nicht ohne Probleme ist auch der analytische Teil der Literarkritik. Nach W. RICHTERs Entwurf, der auf diesem Felde höchst konsequent arbeitet, ist das Ziel der Literarkritik die "Kleine Einheit", bzw. "kleine Einheiten"²⁸. Damit sind aus dem vorliegenden Text gewonnene Textrekonstrukte gemeint, die "in sich keine literarischen Kriterien"²⁹ mehr aufweisen, d.h. formal-stilistisch und semantisch kohärent/kohäsiv sind. Diesen kleinen Einheiten gilt dann die ganze linguistisch-literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit, insbesondere der "RICHTER-Schüler". Die Literarkritik selbst, d.h. die Herstellung der kleinen Einheiten, ist methodisch eher konservativ. Diese einheitlichen Texte sind, wie RICHTER selbst bemerkt, keine historischen Texte. "Sie (scil. die kleine Einheit) ist noch mit keinem geschichtlichen Verständnis belastet, sagt also nichts über Alter und Herkunft...Ferner ist auf dieser Ebene noch nicht ausgesagt, ob sie unselbständig oder selbständig ... ist."³⁰ Diese "Warnung" scheint uns deshalb angebracht, weil - wie wir sehen werden - der "einheitliche" Text oft zu schnell mit dem historisch ursprünglichen gleichgesetzt wird und damit wohl ein "Systemtext" mit einem historischen Text, einer Äußerung, verwechselt wird.³¹

Wir rechnen jedenfalls damit, daß Texte im Sinne von Äußerungen durch - aus Zeichen von "Nicht-Einheitlichkeit" aufweisen können. Von unserem Ansatz her legt es sich nahe, die "Texthaftigkeit" erst dann festzustellen, wenn der Text in seinen Kontexten als "bedeutungsvoll" zu erweisen ist. Nicht die Einheitlichkeit im Sinne höchstmöglicher formal-stilistischer und seman -

²⁷ H. BARTH/ O.H.STECK, Exegese, wenden zu Recht dagegen ein: "Ein Text ist in seiner literarischen "Einheit oder Zusammengesetztheit" ja nicht nur ein sprachliches, sondern...ein historisches Phänomen; dieser historische Aspekt und der Vorgang der Analyse müssen sich...gegenseitig korrelativ korrigieren." S.33, Anm.25.

²⁸ W.RICHTER, Exegese, S.68, zum Ganzen vgl. S.66 ff.

²⁹ W. RICHTER, Exegese, S.68.

³⁰ W. RICHTER, Exegese, S. 67, Anm. 70.

³¹ Wir verstehen den Terminus "Systemtext" in Analogie zu J. LYONS Begriffspaar "Text-Satz" und "System-Satz". LYONS charakterisiert den Unterschied so: "Wir können...unterscheiden zwischen dem Satz als etwas, das als das Produkt eines Stück Sprachverhaltens geäußert werden kann, und dem Satz als einer abstrakten theoretischen Entität in dem Modell des Sprachsystems, wie es vom Linguisten konstruiert wird." (J.LYONS, Semantik I, S.43, vgl. Semantik II, S. 235 ff.) Die Systemtexte haben zumindest die Tendenz, sich Systemvorstellungen wohlgeformter Texte anzunähern.

tischer Kohäsion/ Kohärenz ist Kriterium eines bedeutungsvollen Textes, sondern seine Funktion im jeweiligen kommunikativen Kontext.

1.3.2. Kriterien einer Texthypothese

Es bleibt die Frage: Wie ist von den komplexen Texten, die uns kodifiziert überliefert sind, zu den historischen Texten, den Äußerungen, zu gelangen? Wir meinen, daß der literarkritisch-analytische Arbeitsgang dazu nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine Arbeitshypothese - die Texthypothese - bereitstellen kann und soll. Ausgangspunkt dafür ist ein vorläufig abgegrenzter Ausschnitt aus den komplexen Texten. Nun hat die neuere Textlinguistik "Strategien" der Textbildung und der Textrezeption untersucht, aus denen Kriterien zur Beurteilung der Texthaftigkeit erwachsen können³².

Ein erstes Kriterium ist das der "Kohäsion". "Es betrifft die Art, wie die Komponenten des Oberflächentextes, d.h. die Laute, Worte, Sätze und Satzgruppen wie wir sie tatsächlich hören oder sehen, miteinander verbunden sind."³³ Darunter lassen sich alle jene formalen Gestaltungselemente fassen, die Worte, Sätze und Satzgruppen verknüpfen. Dazu zählt vor allem die "Phorik" eines Textabschnittes, d.h. seine Verknüpfung durch "Proformen" (d.h. vor allem: Pronomina in vorweisender und zurückweisender Funktion); zu diesen Gestaltungselementen gehören auch Textverweise durch Artikel oder Demonstrativa, Junktion und Disjunktion; auch explizite Textanfangs-, Schluß- oder Gliederungssignale gehören dazu (vgl. dazu ausführlich: 5.1., sowie die Durchführung in 5.2.)³⁴.

In der Analyse von komplexen Texten werden wir den Kohäsionsmerkmalen allein keine entscheidende Bedeutung bemessen dürfen. Man wird nämlich mit dem weitgehend erfolgreichen Bestreben der Bearbeiter rechnen müssen, kohäsive Textkomplexe zu produzieren. Allenfalls das Vorherrschen bestimmter Oberflächenausdrucksmitel gegenüber anderen, nicht genutzten Möglichkeiten (also besondere Stile) kann als Merkmal der Kohäsion bzw. Nichtkohäsion von Textkomplexen in Betracht gezogen werden. So wird u.E.

³² Auf die vielfältigen Versuche, theoretische und methodische Gesichtspunkte aus Texttheorie und Textlinguistik in die atl. (und die ntl.) Exegese einzu- bringen, kann hier im einzelnen nicht eingegangen werden. Wir stehen mit unserem Ansatz in mancher Hinsicht F.SCHICKLBERGER, Texttheorie, nahe. Darauf wird an geeigneter Stelle jeweils verwiesen. Vgl. im übrigen H.D.PREUSS, Linguistik.

³³ DE BEAUGRANDE/DRESSLER, Einführung, S.3.

³⁴ Vgl. DE BEAUGRANDE/DRESSLER, Einführung, S.50 ff und DRESSLER, Einführung, S.16 ff.

dem zweiten Kriterium, dem der "Kohärenz", die ungleich höhere Bedeutung zukommen.

Kohärenz weist auf konzeptionelle, "tiefenstrukturelle" Elemente, die Worte und Sätze verbinden. Sie beruht, wie DE BEAUGRANDE/DRESSLER formulieren, auf der "Sinnkontinuität...,welche...den gegenseitigen Zugriff und die gegenseitige Relevanz von KONZEPTEN (Begriffen) und RELATIONEN (Beziehungen) innerhalb einer Konfiguration darstellt..."³⁵.

DE BEAUGRANDE/DRESSLER schlagen vor, zur Untersuchung der "Sinnkontinuität" von Texten sich "mehr auf die Textrezeption als auf die Textproduktion"³⁶ zu konzentrieren. Dabei werden die "Oberflächenausdrücke" eines Textes, also die Einzelexeme oder Lexemverbindungen so wie sie der Hörer/Leser wahrnimmt, als "Schlüsselreize für die AKTIVIERUNG von Konzepten genommen"³⁷. Die "Sinnkontinuität" werde hergestellt, indem die durch die Oberflächenausdrücke hervorgerufenen "Konzepte" verbunden werden. Bei diesem Rezeptionsakt seien, so DE BEAUGRANDE/DRESSLER, beim Rezipienten "Steuerungsmittelpunkte" wirksam, die "Primärkonzepte" genannt werden.

Allgemeinbegriffe solcher Primärkonzepte sind:

- a. OBJEKTE: begriffliche Entitäten mit stabiler Beschaffenheit und Identität;
- b. SITUATIONEN: Konfigurationen von aufeinander bezogenen Objekten in ihrem gegenwärtigen Zuständen;
- c.EREIGNISSE (engl. "events"): Vorkommensfälle, die eine Situation oder einen Zustand innerhalb einer Situation ändern;
- d. HANDLUNGEN (engl."actions"): Ereignisse, die ein Agens mit Absicht herbeiführt"³⁸.

Diese vier "Steuerungsmittelpunkte" oder "Primärkonzepte" sind bei der Rezeption leitend. Sie steuern beim Rezipienten den Zugriff und die Verarbeitung eines Textes, d.h. der Rezipient fragt primär: Welche Objekte kommen vor? Wie sind sie in bestimmten Situationen aufeinander bezogen? Wie ändern sich die Situationen? Mit welcher Absicht werden die Veränderungen herbeigeführt?

Läßt sich nun von diesen Primärkonzepten aus, die in bestimmten Texten natürlich inhaltlich bestimmt sind, Kontinuität herstellen, so wird der Text als "kohärent" rezipiert. DE BEAUGRANDE/DRESSLER differenzieren diese

³⁵De BEAUGRANDE/DRESSLER,Einführung S. 88.

³⁶ A.a.O. S.100.

³⁷ Ebd.

³⁸A.a.O. S.101.

Liste der Primärkonzepte in eine lange Liste von Sekundärkonzepten³⁹ und gelangen so zu einem hochdifferenzierten Modell zur Rekonstruktion der Kohärenz von Texten. Dies führt bei sehr kurzen Beispieltexten zu so komplizierten Analysebildern⁴⁰, daß auch die beiden Autoren die Sorge beschleicht, das Modell könne in Gefahr kommen, "in eine grenzenlose Weitläufigkeit und Komplexität zu explodieren"⁴¹. Bei längeren Textkomplexen wie dem unseren, hätte die Analyse keine Chance, mehr als ein paar Seiten des Textes zu umfassen. Deshalb ist die Vereinfachung des Analysemodells geboten.

Wir werden uns im folgenden auf die beiden Primärkonzepte "Objekte" und "Situationen" beschränken. Belebte Objekte werden wir "dramatis personae"⁴² nennen; die Konfigurationen ihres gegenseitigen Bezugs "Handlungsrollen" und "Handlungszusammenhänge". Nichtbelebte Objekte werden einfach mit den in den Texten vorherrschenden Lexemen oder den entsprechenden deutschen Äquivalenten benannt; die Konfigurationen, in denen sie mit anderen belebten oder unbelebten Objekten erscheinen, werden wir "Funktionszusammenhänge" nennen. Mit Hilfe dieser Kategorien sollen die konzeptionellen Grundlinien von Textkomplexen erarbeitet werden, Kohärenzen und Inkohärenzen begrifflich faßbar und darstellbar gemacht werden. (Vgl. weitere methodische Bemerkungen dazu in 3.1.1., 4.3.2. sowie die Durchführungen in 3.3., 3.4. und 4.3.)

Dazu werden wir noch eine weitere theoretische Kategorie einführen, die der "Makrostruktur" (vgl. 3.1.2., 4.1. und 4.2.). Diese Kategorie soll es ermöglichen, auch sehr umfangreiche und sehr komplexe Texte auf eine "thematische Basis" zu reduzieren, die ihrerseits wieder dazu helfen soll, die Komplexität der Texte auf der konzeptionellen Ebene zu beschreiben.

Ziel bleibt dabei immer die **Texthypothese**, d.h. die möglichst (!) an der Oberfläche des komplexen Textes darstellbare Hypothese der in diesen eingegangenen "historischen Texte". Wir verstehen diese historischen Texte als Texte im Sinne von "kommunikativen Ereignissen". Ihre Kennzeichen sind korrelierbare Momente von konzeptioneller Kohärenz und oberflächenhafter Kohäsion im komplexen Text, aber nicht, jedenfalls nicht notwendigerweise, völlige Kohärenz und Kohäsion.

Gegenüber der traditionellen Literarkritik, aber auch gegenüber der "strukturalen" Literaturwissenschaft im Sinne W.RICHTERS, bedeutet diese Methodik:

³⁹ A.a.O. S.101ff.

⁴⁰ Vgl. a.a.O. , S.104ff.

⁴¹ A.a.O., S.114.

⁴² Vgl. W. DRESSLER, Einführung, S. 42 f.

1. Der Inhaltsaspekt wird dem Formaspekt vorgeordnet⁴³. Keine Literarkritik kommt ohne konzeptionelle Inhaltshypothesen zu den von ihr bearbeiteten Texten aus. "Spannungen", das wichtigste Kriterium der Literarkritik, wären anders als solche überhaupt nicht erkennbar und beschreibbar. Unser Verfahren hat, aus der Perspektive der traditionellen Literarkritik gesehen, keinen anderen Zweck, als die Inhaltshypothesen zum Text in extenso auszuarbeiten und explizit darzustellen.

2. Nach unseren Überlegungen zur Bedeutungskonstitution sagen die so erhobenen Hypothesen historischer Texte grundsätzlich noch nichts über die Bedeutung dieser Texte aus. Bedeutung ist eine Frage der Kontextualität. Allerdings kommt die Hypothesenbildung selbst nicht ohne Kontexte aus. Die komplexen Kotexte sind der dem Exegeten nächstliegende Kontext und damit der Ausgangspunkt aller Analyse. Solche Kontextbezüge müssen immer wieder hergestellt werden bei der Rekonstruktion der Texte (vgl. dazu 4.1.). Die Texthypothese führt, wenn nicht zur Bedeutung der im komplexen Text enthaltenen Äußerungen, so doch zu möglichen Bedeutungen, Bedeutungspotentialen.

Diese Bedeutungspotentiale sind durch Kontextualisierung als Bedeutungen wahrscheinlich zu machen. Die Grenzen dieser rekonstruierten Bedeutungen sind bei historischen Texten mehr oder minder eng gezogen, da historische Kontexte nicht beliebig rekonstruierbar sind. Unsere eigenen Versuche zur Rekonstruktion der Bedeutungen werden dabei nicht mehr als "Bedeutungsgesichtspunkte" (vgl. Abschnitt 7) liefern können.

⁴³Vgl. dagegen W.RICHTER, Exegese, S. 29: "Die deskriptive Literaturwissenschaft setzt bei der Beschreibung der Ausdrucksseite ein und gelangt erst auf diesem Wege zur Inhaltsseite."

2. Die sinaitischen Heiligtumstexte in der atl. Forschung zur Priesterschrift

2.1. Stilanalyse und Texthypothese

Für die Unterscheidung der Priesterschrift von den übrigen literarischen Bestandteilen des Penta- bzw. Hexateuchs wird seit den frühen Tagen der Literarkritik ihrem "Stil" eine besondere distinktive Kraft beigemessen. Dieses Kriterium erscheint so sicher, daß es in den neueren Einleitungen zum AT meist nur noch genannt, kaum mehr exemplifiziert¹, jedenfalls nicht mehr aufgewiesen wird.

Man muß schon an die Quellen des 19. Jahrhunderts gehen, um über dieses Kriterium und sein Verständnis detaillierteren Aufschluß zu erhalten. Dabei zeigt sich dann, daß für den Stil der Priesterschrift insbesondere die "Vorliebe für stehende Redensarten charakteristisch" sei, welche "kaum eine andere (scil. Schrift) im AT in dem Grade zeigt"². Diese Eigenart sei "das Hauptmittel..., die Herkunft derselben (scil. der Stücke, die der Grundschrift angehören) zu erkennen."³ In H.HOLZINGERS "Einleitung in den Hexateuch", die die Forschung des 19. Jahrhunderts zusammenfaßt, ist der Ertrag der Stulforschung übersichtlich in dem "Lexikon und der Grammatik von P^g"⁴ zusammengefaßt. Was sonst noch unter dem Stil der Priesterschrift von den Vätern des 19. Jahrhunderts verstanden wurde, konzentriert sich in Stichworten wie "Weitläufigkeit mit den häufigen Wiederholungen"⁵, "Vorliebe für unfruchtbare Namen und Zahlen und technische Beschreibungen", "Classifizieren und Schema-tisieren", "subsumierender Gebrauch der Präpositionen Lamed und Beth"⁶.

Es ist bekannt und braucht hier nicht ein weiteres Mal dokumentiert zu werden⁷, daß diese Stilmerkmale der Priesterschrift in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchaus negativ gewertet wurden, eine Wertung, die dann auch auf die Priesterschrift selbst ausgedehnt wurde.

Nichtsdestoweniger hatte man mit den genannten Kriterien nicht nur eine bis heute weithin gültige und fruchtbare Hypothese des literarischen Bestandes der Priesterschrift erarbeitet, sondern auch - schon weniger unumstrittene -

¹Vgl. aber R. SMEND, Entstehung, S.49.

²T.NÖLDEKE, Grundschrift, S.133.

³Ebd.

⁴H.HOLZINGER, Einleitung, S.339ff.

⁵T.NÖLDEKE, ebd.

⁶J.WELLHAUSEN, Prolegomena, S.369.

⁷Vgl. S McEVENUE, Style, S.1-8.

Rückschlüsse auf den historischen, soziologischen und und theologischen Ort der Schrift gezogen.

Gleichwohl scheint es unbefriedigend, wenn grundlegende Kategorien einer wichtigen Forschungshypothese über längere Zeiträume hinweg nur noch tradiert, aber nicht mehr reflektiert werden. Umso bedeutsamer ist, daß in jüngerer Zeit die Frage des "Stils" der Priesterschrift wieder aufgegriffen wurde. Zu nennen ist hier zunächst die Dissertation von R.BORCHERT, Stil und Aufbau der priesterlichen Erzählung, 1956 und dann S.McEVENUEs Arbeit, The Narrative Style of the Priestly Writer, 1971.

Zunächst zu Mc EVENUE. Der Autor vermeidet eine vorgängige, allgemeine Definition des Stilbegriffes. Die Methode einer grammatikalischen und stilistischen Untersuchung sei "nothing more than a description and systematisation of acts of understanding."⁸

Dabei steht ihm das Objekt der Untersuchung fest: "...we have used the smallest possible range of texts, accepting only those which are certainly priestly"⁹. Mc EVENUE basiert damit grundsätzlich auf der Hypothese des 19. Jahrhunderts, allerdings unter Aufnahme der Einschränkungen, die die Forschung des 20. Jahrhunderts vorgenommen hat. "Finally Karl Elliger pared down the historical narrative even further by eliminating much of the list material... This text of Karl Elliger will be the hypothesis of our work."¹⁰ Die Einzelarbeit geschieht dann an drei "sicher priesterschriftlichen" Texten, nämlich an der Flutgeschichte (Gen 6-9*), der Kundschaftergeschichte (Gen 13f*) und an Gen 17. Die Beschränkung hat die Funktion, die Beschreibung der Priesterschrift möglichst unbelastet von literarkritischen Streitfragen vornehmen zu können.

Welche stilistischen Merkmale arbeitet McEVENUE an den von ihm gewählten Texten heraus?¹¹ Wir stellen eine Auswahl der von ihm beschriebenen stilistischen Merkmale zusammen und machen dabei den Versuch, sie nach Reichweite und textuellen Ebenen zu klassifizieren.

⁸McEVENUE, Style, S.11.

⁹A.a.O. S.19.

¹⁰ Ebd; vgl. K.ELLIGER, Geschichtserzählung, S. 174f. Ganz analog verfährt auch R.BORCHERT, Stil, vgl. S.3.

¹¹ Eine vollständige Liste der "Stylistic Techniques" bietet ein Index am Schluß des Buches von McEVENUE.

Als mikrotextuelle Techniken können gelten "echos"¹², "repetition"¹³, "taw-aleph-linking"¹⁴. Den hier aufgeführten Techniken ist gemeinsam, daß sie auf der Oberfläche kleinerer Texteinheiten (mikrotextuell) beobachtbar sind. Sie beruhen auf dem übergreifenden Prinzip der Wiederholung, dessen Ausprägungen hier aber präzise beschrieben sind.

Makrotextuell, d.h. über größere Textstrecken hin zu beobachten, sind Erscheinungen, die McEVENUE "palistrophe"¹⁵ bzw. "panels"¹⁶ nennt. Beide Erscheinungen sind durch z.T. sich wiederholende symmetrische Anordnungsweisen inhaltlicher Topoi charakterisiert. Die Zeichenebene als alleinige Ebene der Beobachtung ist hier schon verlassen. Besonders interessant ist die von BORCHERT wie von McEVENUE hervorgehobene Beobachtung, daß die P ihre symmetrischen Systeme oft nicht durchhält sondern signifikant variiert.¹⁷ Makrotextuelle Reichweite hat auch der Umstand, daß Texte der P durch Listen, Datierungssysteme und andere wiederkehrende literarische Schemata strukturiert werden.¹⁸ Die konzeptionelle Ebene der Beobachtung wird vollends dort erreicht, wo der "Stilist" Strukturen, wie "statement-command"¹⁹ oder "command-fulfillment"²⁰ feststellt.

Über die Ästhetik der Einzeltexte hinaus hat die Stilanalyse wie für die ältere Forschung, so auch für McEVENUE eine weitere Perspektive. Sie soll Gesichtspunkte bereitstellen zur Bestimmung des Umfangs historischer Texte. Im Zusammenhang seiner Untersuchung von Gen 6-9 entwickelt McEVENUE ein Verfahren dafür:

"...we shall attempt to point out some particular stylistic procedures of this pericope. If these can be accurately described, it will be an important step toward describing priestly style, as it will be possible to examine the rest of P⁸ for their recurrence. If they occur throughout, they may then be said, to characterise the style of the priestly writer...A further study could then compare frequency of occurrence in P with occurrence in other Biblical authors, and come

¹²"...repetition of a key word, phrase or clause which has occurred in a previous unit." A.a.O.S.38.

¹³"repetition of a word within a unit.." A.a.O. S.40

¹⁴"...the last word of one unit is the first of the next.." Ebd.

¹⁵A.a.O.S. 29 u.157f.

¹⁶Vgl. a.a.O.S. 159.

¹⁷Vgl. R.BORCHERT, Stil, S.118 und S.McEVENUE, Style, S. 49.

¹⁸Vgl. McEVENUE, a.a.O. S.48f.

¹⁹A.a.O. S.42.

²⁰A.a.O. S.66. Vgl. auch S.McEVENUE, Word; und R.BORCHERT, Stil, S.113f.

to some conclusion about whether they are merely characteristic of P, or whether they are also distinctive of P, and apt to be used for distinguishing sources."²¹

Dieses dreistufige Verfahren (Beschreibung am Einzeltext, Vergleich mit Texten desselben Autors, Vergleich mit Texten anderer Autoren) hat ein grundlegendes Problem. Es führt nicht zu einer literarhistorischen Hypothese, sondern setzt eine solche Hypothese von Anfang an schon voraus, wie ja auch Mc ENEANY den Text der P in dem von K.ELLIGER vorgeschlagenen Umfang voraussetzt. Stilistische Argumente, Argumente also, die vorwiegend auf der Beobachtungsebene der Textoberfläche zu sammeln sind, reichen offensichtlich nicht aus, eine literarkritische Hypothese aufzustellen. Sie können allenfalls eine bestehende Hypothese bekräftigen oder entkräften, kurz: überprüfen.²²

Die "Stilistik" als Mittel der Hypothesenbildung ist in seiner Reichweite wohl doch begrenzter, als dies oft angenommen wird. Wir meinen, dies ist darauf zurückzuführen, daß die Stilistik im wesentlichen auf die Textoberfläche, die Ebene der Zeichen, beschränkt ist. Sie beschreibt Kohäsion bzw. Nichtkohäsion, indem sie die spezifischen Ausdrucksmittel, mit denen Kohäsion erzielt wird, beschreibt. Sie kann damit auf der konzeptionellen Ebene gewonnene Hypothesen zur Kohärenz bzw. Nichtkohärenz in komplexen Texten überprüfen; sie setzt diese konzeptionellen Hypothesen aber notwendig voraus. Dem entspricht unsere Entscheidung, den Inhaltsaspekt dem Formaspekt vorzuordnen. (Vgl. oben 1.2.3. und die Abschnitte 4 und 5)

2.2. Das literarhistorische Problem der sinaitischen Heiligtumstexte

2.2.0. Eine Vorbemerkung

Vorgänge in der atl. Forschung werden von den daran Beteiligten bisweilen dramatisch empfunden. E.ZENGER beispielsweise spricht von der "tiefen Krise", in die das "Prunkstück der kritischen Exegese", die Pentateuchforschung, geraten sei. Die "Säulen" der Arbeit, die der Urkundenhypothese nämlich, seien "ins Wanken geraten". Ist ein "Trümmerfeld"²³ die Fol-

²¹A.a.O. S.36.

²²Für die statistische Stilanalyse hat dies neuerdings F.DEIST, Stilvergleichung, S.337 betont:"Es ist durchaus möglich..., eine literarkritische Hypothese mit Hilfe einer statistischen Stilanalyse zu überprüfen, aber es ist nicht möglich, mit ihrer Hilfe eine Hypothese aufzustellen."

²³E.ZENGER, Pentateuchkrise, Sp. 353.

ge? Indessen scheint uns eine derartige "Chaosvision" für die Beschreibung des Geschehens nicht angemessen zu sein. In einer sich selbst als "kritisch" verstehenden Wissenschaft ist es u.E. eher normal, wenn eine gewiß fruchtbare und weithin akzeptierte Hypothese von Zeit zu Zeit gründlichen Prüfungen unterzogen wird. Würden solche Prüfungen nicht erfolgen, man hätte u.E. mehr Grund, um die Forschung besorgt zu sein. Daß Hypothesen wieder als Hypothesen gelten und damit manches wieder offen ist, dies scheint uns eher eine Gunst der Stunde, denn ein Menetekel an der Wand. In diesem Sinne werden wir versuchen, für unseren Textbereich, im Rahmen der mit ihm befaßten Forschung, offene Fragen aufzuspüren.

2.2.1. Die Grundschrift-Hypothese und ihre Probleme

2.2.1.1. Der Ausgangspunkt

Man kann den Eindruck haben, als sei die P weniger in den Strudel der Diskussion geraten als die älteren Quellschriften, insbesondere der arg strapazierte "Jahwist". In der Tat scheint der Konsens im Grundsatz und in der Umschreibung des Materials - von gleich zu besprechenden Ausnahmen abgesehen - dahin zu gehen, daß die priesterschriftlichen Materialien des Pentateuch aufzuteilen seien in eine erzählende "Grundschrift" (Pg), in erzählende Ergänzungen dazu (Ps) sowie in vielfältige, darin eingearbeitete legislative Materialien.

Im Grundriß geht dieser Konsens auf J.WELLHAUSEN (1876) zurück. Er unterschied zwischen dem "Priesterkodex" und "Q". Unter "Priesterkodex" verstand er "die Gruppe von Gesetzen..., deren Kern der Leviticus ist, zu der ausserdem die zweite Hälfte des Buches Exodus von Kap 25 an... und sämtliche gesetzliche und der historisch - gesetzliche Stoff des Buches Numeri gehört."²⁴ "Q", das "Vierbundesbuch"²⁵, ist neben den Quellschriften J und E ein "selbständiges Werk"²⁶. Das Verhältnis von Q und dem Priesterkodex bestimmt WELLHAUSEN wie folgt: "Der Priesterkodex in seiner gegenwärtigen Form und Grösse weist nicht die planvolle Gliederung und strenge Konstruktion auf, wodurch sich Q auszeichnet, es ist ein Conglomerat, worin sich an einen ursprünglichen Kern (=Q) andere Schichten in gleichartiger Krystallisation angesetzt haben."²⁷ Aufgrund dieser Voraussetzungen formu -

²⁴J.WELLHAUSEN, Composition, S.134.

²⁵A.a.O. S.1.

²⁶A.a.O. S. 207.

²⁷A.a.O. S. 135.

lierte J.WELLHAUSEN die methodische Marschrichtung: "Mir ist ... die Aus - scheidung des originalen Kerns die Hauptsache."²⁸

Diese Marschrichtung bestimmt nun die Forschung vor allem im deutschsprachigen Raum bis heute. So formulierte M.NOTH (1948): "Bei der Behandlung der P-Erzählung ist von diesen Stücken (scil. den legislativen Materialien und Ps) jedenfalls völlig abzusehen."²⁹ Und N.LOHFINK meinte 1977: "Es ist von der Sache her unbedingt erforderlich, die Frage (scil. von Geschichte und Gesetz) mindestens in einem ersten Schritt auf Pg einzulegen."³⁰

Dieser wahrhaft säkulare Konsens impliziert immer die Annahme, daß das ausschlaggebende kohärenzbildende Band der priesterschriftlichen Literatur, das diese unbeschadet aller Inkohärenzen zusammenhält, der "originale Kern", eben die Grundschrift sei, die sich über die Sinaiperikope hinaus über den gesamten Penta-, ja Hexateuch hin erstreckt habe und die (das ist besonders wichtig) sich weitgehend im Wortlaut rekonstruieren³¹ lasse. Dieser Konsens wurde dann wiederum vor allem in der deutschen Forschung in zwei Richtungen hin ausgearbeitet. Dabei kündigte sich aber u.E. ein grundlegendes Dilemma der ganzen Hypothese an, ein Dilemma, das daran erkennbar ist, daß der oberflächenhafte Textbestand der Grundschrift immer weiter eingeschränkt und die "Überweisungen" von Pg an Ps immer umfangreicher wurden.

2.2.1.2. Die Grundschrift als Erzählung

M.NOTH hat in seiner "Überlieferungsgeschichte des Pentateuch" insofern einen neuen Ausgangspunkt gesetzt, als er, konsequenter als ältere Kommentatoren, Pg als "Erzählungswerk"³² und Ps als "sekundären Zuwachs zu der noch selbständigen P-Erzählung"³³ verstand. Damit löste er die legislativen und listenhaften Materialien noch entschiedener aus dem "Erzählungswerk". Dem ist K.ELLIGER, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952), gefolgt; ja einige der "Streichungen", die ELLIGER über

²⁸ A.a.O. S. 144.

²⁹ M.NOTH, Überlieferungsgeschichte S.9.

³⁰ N.LOHFINK, Priesterschrift, S.193.

³¹ Vgl. a.a.O. S. 198. Daneben etwa R.SMEND, Entstehung, S. 47f; W.H.SCHMIDT, Einführung, S.94.

³² A.a.O. S.7.

³³ A.a.O. S.9, Anm. 15.

NOTH hinaus vornahm, sind darauf zurückzuführen, daß er das heuristische Prinzip des "Erzählungswerkes" noch konsequenter anwandte als NOTH selbst.

Die "Auszehrung" der Pg-Stoffe jedoch begann mit M.NOTHs Exoduskommentar. Diese Auszehrung ist nun - so meinen wir - nicht auf ein weiter modifiziertes Verständnis der Grundschrifthypothese zurückzuführen, sondern darauf, daß die Grundschrifthypothese als solche in erhebliche Schwierigkeiten bei der Erklärung der Kohärenz der Texte führte. Wir meinen dies vor allem für unseren Textbereich der sinaitischen Heiligtumstexte.

Hatte NOTH in der "Überlieferungsgeschichte" noch erhebliche Teile des Ausführungsberichtes Ex 35-40 der Grundschrift zugerechnet³⁴, so blieben im Kommentar davon noch Ex 39,32.42f (V.42 "vielleicht") und 40, 17 übrig³⁵. Dabei handelt es sich um ganz generelle Ausführungsnotizen und die datierte Aufstellungsnotiz.

Wir betrachten NOTHs Argumentation für die Reduktion der Stoffe näher:

"Die pedantische Wiederholung des ganzen...Abschnitts Kap 25-31 in der Form eines Berichts über die Durchführung wäre an sich noch nicht ein treffiger Grund, den Abschnitt Kap 35-39 ...für sekundär zu halten ... Wohl aber zeigt sich, daß die sekundären Elemente in Kap 25-31 ...in das ganze eingearbeitet und in eine nach Möglichkeit systematische Ordnung eingegliedert sind. In Kap 35-39 ist also Kap 25-31 mit Grundbestand und Zusätzen vorausgesetzt."³⁶

Im Zusammenhang mit dem Abschnitt Ex 39,32-43 gibt NOTH nun zu erwägen:

Man kann fragen, ob etwa in den allgemeinen Aussagen von V.32.42.43 noch Überreste einer kurzen Angabe der ursprünglichen P-Erzählung stecken darüber, daß die dem Mose nach Kap 25 ff gegebenen Anweisungen...ausgeführt worden sind. Eine solche Angabe muß die P-Erzählung ja wohl einmal enthalten haben."³⁷

Der Kommentator ist hier erkennbar in einem Dilemma. Die "sekundären" Textteile Kap 35 ff enthalten Erzählzüge, die von der Thematik (also der

³⁴Vgl. a.a.O. S.18f. Zum priesterschriftlichen Ausführungsbericht rechnete NOTH hier: "Ex 35,1a.(1b-4a). 4b.5-10. (11-19). 20-27. (28). 29-31a. (31b). 32.33.(43.35); 36, (1). 2-7; 37,1-24. (25-29); 36,8-38; 38,1-7. (8). 9-22. (23). 24-31; 39,1-32. (33-42).43; 40,1. 2. (3-8).9. (10-16). 17-25. (26.27) 28. 29a. (29b. 30-32). 33. (34-38).

³⁵M.NOTH, Exodus, S.227.

³⁶A.a.O. S. 221; Unterstreichung von mir.

³⁷A.a.O. S.225f, Unterstreichung von mir. Vgl. schon WELLHAUSEN, Composition, S.144.

"Tiefenstruktur") der "originalen" Textteile her zu erwarten sind. Daß diese Erzählzüge jedoch auch oberflächlich realisiert gewesen sein müssen und man dementsprechende Aussagen aus der Oberfläche eines anderen Textes ausfiltern kann, dies ist nur plausibel oder gar zwingend unter der Voraussetzung der Hypothese des "originalen Kerns". Von den Texten her kommt hinzu, daß sich eine vollkommene Oberflächenkohäsion auch innerhalb des reduzierten Bestandes nicht herstellen läßt. Darauf wird ausführlich einzugehen sein (vgl. unten Abschnitt 5). Hier nur soviel: Die Anweisungen in Kap 25 ff richten sich mit einigen wenigen Ausnahmen unmittelbar an Mose, während in Ex 39,32b die Israeliten als die Ausführenden genannt sind. Die Aussagen, die diesen "Wechsel" motivieren und erklären, finden sich aber zumeist in Textpassagen (Ex35f), die nach M.NOTH als gegenüber der Grunderzählung sekundär anzusehen sind. NOTHs Dilemma besteht also darin: Einerseits fordert die Grundschrifthypothese zur Erklärung von thematischer Kohärenz unmittelbare oberflächenhafte Kohäsion. Andererseits schwindet der Kohärenzfaktor "Oberflächentext" in dem Maße, in dem die thematische Kohärenz des rekonstruierten Textes zunimmt.

Entschlossen schneidet auch V.FRITZ den priesterschriftlichen Bestand von Ex 25-27 zusammen. FRITZ ist dabei noch konsequenter als NOTH. Er streicht aus seinem Textbereich alle Textteile, die explizit auf die Ausführung der Bauanweisungen abheben und kann deshalb auch auf jene Notizen des Oberflächentextes (Ex 39,32,42f) verzichten, an denen NOTHs Dilemma offenkundig wurde³⁸.

Bei seinen Streichungen geht FRITZ allerdings oft recht summarisch vor: "...das Stück Ex 25,2-5.8.9. ist wegen der sprachlichen Beziehungen zu den sekundären Erweiterungen kaum priesterschriftlich, sondern gehört einer nachträglichen Überarbeitung an."³⁹ Diesem Federstrich fällt u.a. die Anweisung Jahwes zum Opfer: "*Genausou, wie ich dir das Modell der Wohnung und aller ihrer Geräte zeigen werde, sollt ihr es herstellen.*" (Ex25,9). Der vorliegende Text kommt noch dreimal ausdrücklich auf diese Anweisung zurück (Ex 25,40; 26,30; 27,8). Die ersten beiden Reprisen streicht FRITZ zusammen mit größeren Textabschnitten implizit⁴⁰, die dritte mit dem Bemerken, sie sei "überflüssig"⁴¹. Damit sind aus dem P-Bestand von Ex 25ff alle Hinweise auf die Israeliten als die Ausführenden des Baues der Stiftshütte eliminiert. Auch V.FRITZ hält zu Beginn (!) seiner literarkritischen Untersuchung fest, "daß die Priesterschrift in irgendeiner Weise von der Durchführung der Mose in Ex 25-31 gegebenen Anweisungen berichtet hat."⁴² Dazu verknüpft er die beiden

³⁸ Vgl. V.FRITZ, Tempel, S.113.

³⁹ A.a.O. S.117. V.6 und 7 wurden schon kurz vorher eliminiert.

⁴⁰ A.a.O. S. 118,119f.

⁴¹ A.a.O. S.121.

⁴² A.a.O. S. 113.

Halbverse Ex 40,17a und 40,33b. Ex 40,17a empfiehlt sich durch "die genaue Datumsangabe, die dem priesterschriftlichen Stil entspricht", 40,33b sei "seine direkte Fortsetzung, so daß P zumindest in 40,17a.33b vorliegt. Damit wird noch die Bemerkung 40,16 zusammengehören."⁴³ Weitere Begründungen für diesen "Joint" gibt V.FRITZ nicht. Sehr deutlich macht er von Anfang an seine Vorstellung von der Thematik der Priesterschrift: Mose allein hat das Heiligtum errichtet. "... die Vorstellung von der Anfertigung des Heiligtums ... durch das Volk (ist) der Behauptung seiner Fertigstellung durch Mose gegenüber sekundär, da sie offensichtlich dem Gedanken der Hilfeleistung entspringt."⁴⁴

FRITZ' Textreduktion führt zu einem im Sinne seiner Voraussetzungen kohärent/kohäsiven Textbestand. Aber der so erreichte Oberflächentext ist aus völlig disparaten Einzelementen kompiliert. Die Notiz 40,33b ("*Da vollendete Mose das Werk.*" MT) ist mit dem bis auf die VV. 16.17b als sekundär erachteten Kap 40 völlig kohäsiv und kohärent. Für die Einbindung dieser Notiz in den Oberflächentext der Grundschrift gibt es m.E. nur einen positiven Grund: die Forderung der Hypothese nach einem Kohärenzstiftenden Oberflächentext.

2.2.1.3. Die Grundschrift als Strukturwerk

In jüngerer Zeit haben N.LOHFINK⁴⁵ und P.WEIMAR⁴⁶ Verzeichnisse des Textbestandes der priesterlichen Grundschrift veröffentlicht, die den Bestand aus den sinaitischen Heiligtumstexten noch weiter reduzieren.

Nach P. WEIMAR gehören zur Grundschrift im Bereich der Heiligtumstexte: Die Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes auf dem Sinai (Ex 24,15b.16,18a), ein Teil der einleitenden Bauanweisung (Ex 25, 1.2aa. 8.9), eine reduzierte Zeltbauanweisung (Ex 26*), die Notiz Ex 29,45f, die Ausföhrungsnotizen Ex 39,32b.43, die Datierung der Errichtung des Heiligtums (Ex 40,17), sowie die Erscheinung Jahwes in dem neu errichteten Heiligtum (Ex 40,34).

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Ebd. Hier wird ein weiteres mal deutlich wie sehr thematische Vorstellungen die Literarkritik (vor-)prägen.

⁴⁵ N.LOHFINK, Priesterschrift, S. 199.

⁴⁶ P.WEIMAR, Struktur, S.85, Anm.18. Hier verweist W. auf K.ELLIGER, N.LOHFINK und auf "eigene(n), zumeist noch nicht publizierte(n) Analysen." So ist sein Entwurf noch nicht recht diskutierbar, muß aber doch, da er veröffentlicht ist, angesprochen werden.

Das heuristische Prinzip dieser Textbildung sind die "wichtigen theologischen Aussagen" und vor allem die "Struktur", die sie bilden.⁴⁷ In der Tat sind in WEIMARs P-Bestand alle Texte enthalten, die theologische Stichworte wie *"Herrlichkeit Jahwes"*, *"Wohnen"*, *"Wohnung"*, *"Heiligtum"*, *"erkennen, daß ich ihr Gott bin, der sie aus Ägypten geführt hat"*, aufweisen.

Im Gegensatz zu FRITZ kommt es WEIMAR auch darauf an, die makro-textuelle Kohäsion und Kohärenz zwischen Bauanweisung und Baubericht zu wahren. Deshalb kann auf Ex 25,9; 26,30 und 29,45f auch nicht verzichtet werden. P.WEIMAR stellt fest:

"Nach Ausscheidung der sekundären (anordnenden) Materialien, die der noch selbständigen "Priesterschrift" teilweise in mehreren Schüben zugewachsen sind, läßt sich ein in sich geschlossenes, straff organisiertes Erzählwerk rekonstruieren, das - mit nur geringen Textverlusten - fast vollständig erhalten ist."⁴⁸

Man kann wohl sagen, daß die alte heuristische These NOTHS und ELLIGERS von der P als Erzählwerk hier - unter Aufnahme WELL-HAUSEN'scher Ansätze⁴⁹ - durch das heuristische Prinzip der "geschlossenen Struktur" ergänzt worden ist. Der Preis, der dafür zu zahlen ist, besteht darin, daß der P-Bestand seinem theologischen "Strukturgerippe"⁵⁰ immer ähnlicher, dem vorliegenden Text aber immer unähnlicher wird. U.E. ist gerade damit ein "Gattungspostulat"⁵¹ verbunden das den Texten unangemessen ist. Der derart rekonstruierte Grundtext ist zwar formal eine Erzählung, thematisch aber ist es ein theologischer Traktat⁵², der Tempel- und Geschichtstheologie anhand von deren theologischer Begrifflichkeit verbindet. Die meisten konkreten Einzelheiten über Bau und Funktionsweise des Heiligtums, an denen der vorliegende Text so offensichtlich interessiert ist, bleiben dabei ausgespart. Und eben dies scheint uns unangemessen.

Gewiß sind die von LOHFINK und WEIMAR hervorgehobenen theologischen Passagen für das Verständnis der Texte wichtig. Wir wollen auch keineswegs bestreiten, daß sie jene Strukturen erkennen lassen, auf die die

⁴⁷ Vgl. auch N.LOHFINK, *Priesterschrift*, S. 200, Anm. 31: ("Wichtige theologische Aussagen von Pg sind strukturabhängig.") und E.ZENGER, *Bogen*, S.36.

⁴⁸ P.WEIMAR, *Struktur*, S.84. Unterstreichung von mir

⁴⁹ Vgl. oben Anm. 5.

⁴⁹ P.WEIMAR, a.a.O. S. 113; vgl. auch 131.

⁵¹ N.LOHFINK, *Priesterschrift*, S.199, Anm.31.

⁵² Diese Schwerpunktsetzung wird besonders deutlich an der dem LOHFINK/WEIMAR'schen Ansatz verpflichteten Arbeit von U.STRUPPE, *Herrlichkeit*, vgl.bes. S.2f, die im Ergebnis den Begriff der "Herrlichkeit Jahwes" als den Schlüssel zum Verständnis der Pg darstellt.

genannten Autoren hinweisen. Wir meinen aber, daß diese Strukturen nicht auf einen literarischen Wurf eines Autors zurückgehen müssen. Kann es nicht sein, daß sie ebenso gut, ja besser, als Produkt eines längeren Reflexionsprozesses erklärt werden können?

Vielleicht spielt in diesem Ansatz noch ein weiterer Faktor eine Rolle. Die Erforschung der Priesterschrift, ja des Pentateuch überhaupt, setzt traditionell meist an der Genesis an.⁵³ Hier stimmt für die P nun über weite Strecken, was die These von der "geschlossenen Struktur" in den Rang eines Prinzips erhebt. Kurze strukturbildende Textabschnitte, wie die genealogisch-chronologischen Formeln, kürzere Erzählstücke (etwa Gen 12,4bf; 21,1-5) bilden zusammen mit Listen mittleren Umfangs (etwa: Gen 5) und wenigen großen Erzählzusammenhängen (Schöpfungstext, Flutgeschichte, Gen 17) einen Textbestand, der in den nichtpriesterschriftlichen Textbestand so eingebaut ist, daß ein Interesse an der Struktur durchaus ersichtlich ist. Ab Ex 25 jedoch ändern sich die Verhältnisse insofern grundlegend, als die Mengen- und Distributionsverhältnisse von priesterschriftlichem und nichtpriesterschriftlichem Material gegenüber der Genesis sowie Ex 1-24,14, grob gesprochen, umgekehrt sind. Weshalb muß -es sei denn, die Hypothese fordert es - auch für Ex 25 ff gelten, was für die Genesis und den ersten Teil des Buches Exodus plausibel erscheint?⁵⁴ Festzuhalten ist, daß die "Joints" im ersten Teil des Pentateuchs Joints von priesterschriftlichen Materialien innerhalb eines nichtpriesterschriftlichen Textbestandes darstellen, während die Joints ab Ex 24ff innerhalb priesterschriftlicher Materialien vorgenommen werden müssen.

2.2.1.4. Zusammenfassung

Wir fassen unsere Bedenken gegenüber den verschiedenen Ausprägungen der Grundschrifthypothese als Erklärungsmodell für die sinaitischen Heiligtumstexte noch einmal zusammen.

⁵³ Vgl. die kritischen Bemerkungen zu dieser Genesisperspektive bei H.H.SCHMID, Perspektiven, S.379f.

⁵⁴ Die Extrapolation von bestimmten Erzähltexten in der Genesis und in Ex 1-14 auf den gesamten Pentateuch spielt in der Argumentation der Befürworter der Grundschrifthypothese eine große Rolle. Diese Argumentation beruft sich darauf, daß vor allem die in der Sintflut-(Gen 6ff), Plagen- (Ex 7ff) und Meerwundergeschichte (Ex 14) als priesterschriftlich bestimmten Textanteile jeweils als "in sich geschlossene Erzählung" (so jüngst wieder F.KOHATA, Jahwist, S.3, Anm.14; vgl. N.LOHFINK, Priesterschrift, S.200, Anm. 31; E.ZENGER, Bogen; S.35) lesbar seien. Dies ist sicherlich der Fall. Gleichwohl sollte im Blick bleiben, 1. daß es Textbereiche gibt, in denen dies eben sehr viel schwerer oder überhaupt nicht möglich ist und 2. daß die Übertragung des Modells auf solche problematischen Textbereiche ein methodisch gewiß mögliches, aber keineswegs zwingendes Verfahren darstellt.

1. Entgegen ihrem Anspruch hat die Erzählungshypothese zunehmend Schwierigkeiten, die Grundschrift als Oberflächentext tatsächlich vorzuweisen.

2. Die "Strukturhypothese" ist darüberhinaus bestimmt von einem u.E. fragwürdigen "Gattungspostulat".

3. Die Grundschriftshypothese insgesamt ist überwiegend an Texten der Genesis entwickelt und erprobt. Die Andersartigkeit der Texte der Sinaiperikope wird nicht hinreichend berücksichtigt.

4. Die Grundschriftshypothese geht von einem grundlegenden textlinguistischen Axiom aus: Kohärenz und Kohäsion gehen Inkohärenz und Inkohäsion voraus. Auf diesem Axiom beruht die Vorstellung, daß ein kohärent/kohäsiver Oberflächentext, eben WELLHAUSENs "originaler Kern", ergänzt, bearbeitet, ja "zerschrieben"⁵⁵ wird. Inkohärenz ist ein Ergebnis dieser "sekundären" Vorgänge, Kohärenz verdankt sich dem jeweiligen Original.

Demgegenüber ist u.E. ein Modell in Betracht zu ziehen, das die Entstehung von Kohärenz und Inkohärenz in komplexen Wechselwirkungen erklärt. Dieses Modell ist nicht grundsätzlich neu. Es steht in der Forschung unter dem Kennwort "Bearbeitung". Zur Debatte steht hier übrigens ein durchaus verallgemeinerbares Problem der theologischen Theoriebildung: Gibt es so etwas wie einen "Fortschritt" der Theologie, der sich auf ein diachrones und gemeinschaftliches Zusammenwirken von Theologen gründet?

2.2.2. Was heißt Bearbeitung?

2.2.2.1. Julius POPPER und die Liebe zur Diaskeue

Etwa 15 Jahre vor J.WELLHAUSENs Arbeiten zur "Composition des Hexateuch" (1876-78) erschien im Jahre 1862 die breit angelegte Untersuchung Julius POPPERs "Der biblische Bericht über die Stiftshütte, Ein Beitrag zu Geschichte der Komposition und Diaskeue des Pentateuch". Der "gelehrte Rabbiner"⁵⁶ war dort, wie sein christlicher Forscher-Kollege WELLHAUSEN, der Ansicht, "daß der zweite Teil (scil. des Stiftshüttenberichtes, also Ex 35-40) ein nachgewachsener Stamm unserer Beschreibung (scil. Ex 25-29) ist."⁵⁷ Aber POPPER zog daraus eine völlig andere Konsequenz als WELLHAUSEN. Der hatte den unstrittigen Sachverhalt so gewertet: "Tatsache ist jedenfalls, daß der fragliche Abschnitt inhaltlich ganz und gar bedeutungslos ist, daß er nicht

⁵⁵ So K.KOCH, Priesterschrift, S.99 für das, was die P mit ihrer Vorlage tut. Vgl. dazu unten 2.3.

⁵⁶ J.WELLHAUSEN, Composition, S.146.

⁵⁷ J.POPPER, Stiftshütte, S.123.

vermisst würde, wenn er fehlte."⁵⁸ POPPER dagegen ist den "Amplifikationen" akribisch nachgegangen⁵⁹ und er hat die Ergänzungen als eigenständige Phänomene zu würdigen gewußt. Den Bearbeiter der von ihm so genannten "älteren Diaskeue" (Ex 39,1ff; Lev 8) schildert POPPER so:

"Es ist ihm...um die Sache zu tun; es ist gleichsam der traditionelle Stoff, der Inhalt selber, der sich hier seine vollkommenere und correctere Form giebt, der sich hier reicher und genauer auslegt und entwickelt."⁶⁰

POPPER nimmt den Ergänzer vor dem Verdacht und dem Vorwurf der Fälschung in Schutz und fügt hinzu:

"Noch war die Freiheit, mit der man die schriftlichen Urkunden der heiligen Tradition gestaltete...nicht so weit geschwunden, noch das Leben aus dem beweglichen Element der Überlieferung durch den Mund des Volkes, diesem nie stillestehenden Strome, nicht gewichen und in den todtten Buchstaben einer heiligen Schrift erstarrt und gebannt, daß man es nicht gewagt hätte, wo es die Sache selbst zu erfordern schien, an die Form hie und da bessernde, nachhelfende Hand anzulegen."⁶¹

M.a.W. Ergänzung und Bearbeitung trägt nicht nur Inkohäsion und Inkohärenz in den Text ein, sondern schafft u.U. auch einen höheren Grad von Kohäsion und Kohärenz. Wohlgermerkt: POPPER ignoriert keineswegs die literarhistorische Komplexität der Texte, wie manche Neueren. Vielmehr stellt er jenes Axiom der Literarkritik in Frage, das Kohärenz an Originalität bindet.

2.2.2.2. Das Bearbeitungsmodell in der neueren Forschung

In der deutschen Forschung war es R.RENDTORFF, der durch den Fanfarenstoß seines Buches "Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch" (1976) die Diskussion um das Bearbeitungsmodell in Gang gebracht hat. Wie die meisten seiner Vorgänger⁶² und zeitgenössischen "Seitenreferenten"⁶³ entwickelt RENDTORFF seine Ablehnung der Grundschrift-

⁵⁸ J.WELLHAUSEN, a.a.O. S. 142.

⁵⁹ Dabei hat er auch die umfangreichen Septuagintavarianten zum massoretischen Text von Ex 36,8-39,31 in Betracht gezogen. In dieser Ausführlichkeit ist dies erst wieder durch D.W.GOODING, Account, geschehen.

⁶⁰ J.POPPER, Stiftshütte, S.147.

⁶¹ A.a.O. S. 148.

⁶² M.LÖHR, Untersuchungen; P.VOLZ, Erzähler; neuerdings J.v.SETERS, Abraham; zu F.M.CROSS siehe gleich. Weitere Vorgänger: vgl. bei S.TENGSTRÖM, Toledotformel, S.10, Anm; 30 und bei N.LOHFINK, Priesterschrift, S.197, Anm.28. Für die Urgeschichte vgl. R.R.WILSON, Genealogy, S.165, Anm. 71.

⁶³ Vgl. S.TENGSTRÖM, a.a.O.; O.KAISER, Einleitung⁴, S.105ff.

pothesen für die Quellschriften des Pentateuch an der Genesis.⁶⁴ Für die Priesterschrift kommt er dabei zu folgendem Ergebnis:

"Nachdem ...deutlich geworden ist, daß die chronologischen Notizen nicht durch Zwischenstücke zu einer zusammenhängenden Erzählung verbunden sind, wird man dieses chronologische System nicht einer eigenen Erzählungsquelle<, sondern eher einer Bearbeitungs-oder Redaktionsschicht zurechnen müssen."⁶⁵

Vom Textbereich her näher als RENDTORFF liegt uns nun allerdings F.M.CROSS' Entwurf zum "priesterlichen Werk", der sich eben nicht auf die Genesis beschränkt.⁶⁶ Wie nach ihm RENDTORFF hat F.M.CROSS die Vorstellung von der P als einer Erzählquelle abgelehnt: "P is not a narrative source."⁶⁷ CROSS hat dafür insbesondere die folgenden Gründe genannt: "The bulk of independent Priestly material consists of the blessing and covenant pericopes. None of them can properly be called a narrative." ... "Perhaps the most persuasive evidence that the Priestly strata of the Tetrachord never had existence as a narrative source comes from its omissions."⁶⁸ Das heißt in der Konsequenz: Die priesterschriftlichen Materialien bilden ohne die Texte der "älteren Quellen" keinen kohärenten Zusammenhang. Literarisch sei die P als ganze durch zwei Überschriftensysteme (Genealogisch/chronologisches System und Stationensystem)⁶⁹ gekennzeichnet, konzeptionell vor allem durch ein Dreibündensystem⁷⁰.

Neben diesen großen Linien seiner Auffassung der P hat CROSS in seinem Entwurf eine Reihe bedeutsamer Gesichtspunkte entwickelt und/oder angewandt, die die Chiffren "Bearbeitung" und "Redaktion" (die CROSS, wenn wir recht sehen, nicht benutzt) präzisieren. Wir wollen drei dieser Gesichtspunkte hier zusammenstellen und dazu jeweils weitere Positionen der Forschung zu Wort kommen lassen:

1. Spuren priesterschriftlicher Bearbeitung finden sich an nichtpriester-schriftlichen Stoffen. CROSS hat dafür vor allem auf den Dekalog hin -

⁶⁴R.RENDTORFF, Problem, S.112ff.

⁶⁵A.a.O. S.133. Eine erste eingehende Untersuchung der Vätergeschichten unter den von RENDTORFF entwickelten Gesichtspunkten hat E.BLUM, Komposition vorgenommen. Zu den Texten der priesterlichen Schicht (BLUM: "E-S-Texte") vgl. S. 421ff).

⁶⁶F.M.CROSS, The Priestly Work, in: CMHE, S.291-325.

⁶⁷A.a.O. S.301.

⁶⁸A.a.O. S.305f.

⁶⁹Vgl. a.a.O.S.301ff; 308ff.

⁷⁰Vgl. a.a.O. S.295ff.

gewiesen.⁷¹ Neuerdings hat sich F.HOSSFELD dieser Frage angenommen und neben den Dekalogstellen weitere priesterschriftliche Kommentierungen in der Sinaiperikope nachzuweisen versucht.⁷² Im Zusammenhang mit Ex 32 und den "Tafeln" rechnet S. LEHMING mit einer Verzahnung der P- und der JE-Stoffe durch einen "RJEP".⁷³ Kurz: Bearbeitung zeitigt auch editorische Kommentierung umgebender Fremdstoffe.

2. Die "Bearbeitungsschicht" will im Zusammenhang mit den von ihr aufgenommenen Stoffen gelesen werden. CROSS exemplifiziert dies vor allem an der P im Buch Exodus⁷⁴. Von besonderer Bedeutung ist für CROSS die Frage, ob das p. Werk einen Sinaibund gekannt habe. CROSS hält es für schlechterdings unglaublich "that P had no covenant at all at Sinai..."⁷⁵ An dieser Frage wird dann besonders deutlich, in welchem Sinne CROSS seinen Begriff des "Priestly work" versteht:

"...the Priestly tradent...relied on the Epic tradition, especially the E tradition of Exodus 24:1-8...The E-covenant ceremony in the Priestly work (that is JEP) is sandwiched between the Priestly Decalogue in Ex 20, and the Priestly prescriptions for its housing in the ark and tent of covenant in Exodus 25-26 under the Priestly heading "Sinai"."⁷⁶

Dieser Grundsatz des inklusiven Verständnisses von "Bearbeitungsschicht" und ihren "Vorlagen" spitzt den verbreiteten Eindruck zu, P habe von den alten "Quellenschriften" Kenntnis gehabt. Der Bezug der "Bearbeitungsschicht" zu den Stoffen drückt sich in konzeptionellen Bezügen zwischen p. Textanteilen und Textanteilen der kodifizierten Tradition aus. Hier eröffnet sich u.E. ein weites Feld, das zu erschließen die auf ein exklusives Verständnis der Grundschrift zielende Hypothese bisher nicht gefördert hat. Ansätze dazu sind

⁷¹A.a.O. S.312: "The decalogue in its present form is clearly a priestly document...". Vgl. auch S.MOWINCKEL, Erwägungen, S.32.

⁷²Vgl. F.HOSSFELD, Dekalog, S. 203f; 212. Vgl. auch E.ZENGER, Israel, S.130-138,153f, der eine umfangreiche Bearbeitung der Sinaiperikope durch einen RP annimmt.

⁷³Vgl. S.LEHMING, Versuch, S.36. Vgl. dazu auch E.ZENGER, Psalm, S.101 und unten 3.4.1.2.

⁷⁴Vgl. F.M.CROSS, CMHE, S.317ff.

⁷⁵A.a.O. S.319f.

⁷⁶A.a.O. S.320, Unterstreichung von mir.

in Forschung - auch in der von der Grundschrifthypothese bestimmten- gleichwohl vorhanden.⁷⁷

3. Ein drittes Element im Modell "Bearbeitungsschicht" reagiert auf den offenkundigen Tatbestand, daß die Texte der "Schicht" keineswegs einheitlich sind. Eine Reihe charakteristischer literarischer Kennzeichen sprechen vielmehr dafür, daß die Bearbeiter auf traditionelle Texte zurückgreifen, die nicht zu den bearbeiteten Pentateuchstücken gehören. Man hat sich angewöhnt, diese Stoffe "Vorlagen" zu nennen. CROSS nennt eine Reihe von "documents available to the Priestly source"⁷⁸ Für den Zusammenhang der sinaitischen Heiligtumstexte maßgebend sei das "Tabernacle document"⁷⁹ Die ganze Vorlagenproblematik spielt in der Forschung eine so gewichtige Rolle, daß wir darauf gleich noch einmal gesondert eingehen werden.

Anhangsweise zu erwähnen ist der Ansatz K.H. WALKENHORSTs, der, wenn wir sein höchst kompliziert geschriebenes Werk richtig verstehen, eine konsequente Abkehr vom Grundschriftmodell zugunsten eines Bearbeitungsmodells in unserem Textbereich darstellt. WALKENHORST übernimmt die Bezeichnung "priesterlich" für das Textkorpus Ex 25-31; 35 - 40, Lev 1-26 und Num 1-10,10, sieht dabei aber ausdrücklich von den "Problemen der Quellenscheidung" weitgehend ab⁸⁰. Für sein literarhistorisches Modell grundlegend sind die Kategorien "Tradition" und "Quelle" und zwar in folgendem Sinne: "Tradition und Quelle sind...so verstanden, dass Tradition, meist an einen Ort, eine Institution oder Schule gebunden, über lange Zeiträume hin die verschiedenartigsten Quellen benutzend, sammelnd und neu gestaltend mündliche und schriftliche Überlieferungen schafft. Eine schriftlich und mündlich fixierte Tradition kann natürlich ihrerseits wiederum als Quelle von einer anderen Tradition benutzt werden."⁸¹ Daß WALKENHORST damit in Widerstreit zum Grundschriftmodell tritt, zeigt am deutlichsten seine Diskussion mit K.KOCH: "Die Probleme, die über K.KOCH hinaus zu

⁷⁷ Vgl. P.KEARNY, Creation, S.383. Besonders interessant F.HOSSFELD, Dekalog, S.203f, der beim priesterlichen Redaktor ein "Interesse an analoger Dramaturgie...der Theophanie" in den nicht - priesterlichen und den priesterlichen Textanteilen der Sinaiperikope vermutet. Vgl. zum ganzen unten Abschnitt 3.

⁷⁸F.M.CROSS, CMHE, S.321.Vgl. auch schon G.v.RAD, Priesterschrift S.33ff. G.MACHOLZ, Israel,S. 38f. MACHOLZ versteht die P als "ein sammelndes und bearbeitendes Geschichtswerk".

⁷⁹F.M.CROSS, CMHE, S.321. Von so etwas wie einem Tabernacle document spricht CROSS bereits Jahrzehnte vor CMHE in seinem Aufsatz, The Tabernacle, 1947, S.64. Der p. Zeltbaubericht gehe - in nicht näher erklärter Weise - auf ein Baudokument des Davidischen Zeltcs zurück. Neuerdings hat CROSS seine Ansicht noch einmal bekräftigt (ders., Research, S.169).

⁸⁰K.H.WALKENHORST, Sinai, S.2.

⁸¹Ebd.

erörtern sind liegen vor allem in den Verhältnissen von sogenannten priesterlichen Erzählungen und Ritual und in der Frage, ob man überhaupt von >dem Verfasser der Priesterschrift< sprechen kann, ob hier nicht das Werk einer priesterlichen Tradition vorliegt, die durch viele Jahrhunderte sammelnd und gestaltend wirksam gewesen ist, - von der vorköniglichen Zeit bis in die nachexilische."⁸² Was der Autor hier in Frageform formuliert, ist seine These. In der Durchführung ist WALKENHORSTs Entwurf ganz dem Vergleich der Texte hingegeben: Dabei wird ein kompliziertes gegenseitiges Quellen- und Vorlagenverhältnis der Texte entfaltet. Nicht immer wird klar, wann der Autor an vorliegende Texte, wann er an Themen und wann er an Formen denkt. Völlig ohne Erklärung bleibt die Kohärenz im übergreifenden Erzählgang der Sinaitekte.

⁸²A.a.O. S.26

2.3. Das Problem der Vorlagen

2.3.0. Vorbemerkung

Daß den priesterschriftlichen Texten über die "alten" Pentateuchurkunden hinaus weitere Quellen vorgelegen haben und daß diese in den handschriftlichen Bestand eingearbeitet worden sind, ist eine alte, immer wieder erneuerte Annahme der Forschung¹. Diese Annahme basiert auf unterschiedlichen methodischen Ansätzen und ebenso unterschiedlichen Textbefunden. Für das Textcorpus der sinaitischen Heiligtumstexte gilt dies in besonderem Maße. Es sind vor allem zwei methodische Ebenen, auf denen Beobachtungen zu Vorlagen gemacht wurden: die literarhistorische und die gattungsgeschichtliche Ebene.

2.3.1. Die literarhistorische Ebene

Auf der literarhistorischen Ebene bewegen sich alle Überlegungen und Thesen, die darauf zielen, die literarische Abhängigkeit vorliegender priesterschriftlicher Texte von anderen vorliegenden priesterschriftlichen Texten zu erweisen.

Für solche Überlegungen bietet das Textcorpus reiche Befunde. So wird allgemein und plausibel angenommen, daß die weitgehend wörtliche Übereinstimmung der Ausführungstexte (Ex 35,1 - 39,30) mit den Anweisungstexten (Ex 25,10 - 28,43; 30,1 - 31,17) auf eine literarische Abhängigkeit ersterer von letzteren zurückzuführen sei; das literarhistorische Erklärungsmodell, das diese Annahme präzisiert, ist selbstverständlich das Pg/Ps-Modell, mit seinen oben skizzierten Problemen (vgl. 2.2.1.).

Schwieriger ist das Verhältnis von Ex 29,1-37 (Anweisung zur "Priesterweihe") zu Lev 8 (Bericht über die "Priesterweihe"). Entsprechend kontrovers wird es diskutiert. Nahm die Forschung von J.WELLHAUSEN bis hin zu M.NOTH, R.RENDTORFF und K.KOCH² an, daß Lev 8 analog den Bauausführungsberichten Ex 35ff von Ex 29 abhängig sei, so wollen K.ELLIGER und K.H. WALKENHORST - mit je unterschiedlichen Erklärungsmodellen - das Gegenteil erweisen³. Dabei entsteht vor allem in K.ELLIGERs Leviticuskommentar ein hochinteressantes Bild von den Möglichkeiten des Umgangs mit Vorlagen. Der Schreiber von Ex 29,

¹ Vgl. dazu schon oben 2.2.2.2. und die Bemerkungen bei N.LOHFINK, Priesterschrift, S.198, Anm.29.

² J.WELLHAUSEN, Composition, S.144; M.NOTH, Leviticus, S.56; R.RENDTORFF, Gesetze, S.21, Anm.21; K.KOCH, Priesterschrift, S.67f.

³ K.ELLIGER, Leviticus, S.107ff. "...notwendig ist der Schluß, daß Ex 29 gegenüber dem Gros von Lev 8 sekundär ist." (S.107). K.H.WALKENHORST, Sinai, S.37ff.

ELLIGER nennt ihn den "Kopisten", ist u.a. dadurch charakterisiert, daß er "das Normalwort" anstelle einer "originalen Sprache" gebrauchte, ungenaue Termini präzisiere, besonders aber dadurch, daß er die Vorlage (also Lev 8) aufgrund der -gleichfalls als Vorlage verwendeten Opfertora (insbesondere Lev 1) - korrigiere⁴. Außerdem reagiere Ex 29 auf eine inzwischen fortgeschrittene Entwicklung der Institution der Priesterschaft: "...der Priester allein agiert, nur das Handaufstemma steht noch dem Laien zu..."⁵

Es sind also stilistische, literarische und historisch-institutionelle Faktoren, die den "Kopisten", lieber würden wir von einem "Ausleger" sprechen, bestimmen. Bedeutsam scheint uns (vgl. dazu 2.2.1), daß diese Auslegungsarbeit keineswegs als Einbahnstraße vom Original zum sekundären Gut darstellt, sondern einen höchst komplexen, lebendigen Prozess. Bemerkenswert ist weiterhin, daß dieser Prozess kultgesetzliche Textcorpora einschließt. Die gerade auch von K.ELLIGER vertretene Trennung der erzählenden und der legislativen Materialien (vgl. oben 2.2.1.2.) wird uns von daher fragwürdig (vgl. dazu weiter 6.3.1.1.).

2.3.2. Die gattungsgeschichtliche Ebene: K.KOCHs Formulare

Ein dem gerade vorgestellten literarhistorischen Begriff der Vorlage gegenüber neuer Begriff kommt durch die Einführung gattungsgeschichtlicher Gesichtspunkte in den Blick. Den Anstoß dazu hat R.RENDTORFFs Untersuchung "Die Gesetze in der Priesterschrift" (1963) gegeben. Insbesondere an Lev 1 und 3, den Bestimmungen über *עֹלָה* und *זֶבַח שְׁלָמִים*, hat, RENDTORFF ein Darstellungsschema aufgezeigt, das den Opfervorgang in Einzelakte gliedert: "Darbringung, Handaufstemma, Schlachtung, Blutsprengung, weitere Behandlung des Opfertieres, Verbrennung"⁶. Die gattungsmäßigen Merkmale der dieses inhaltliche Schema aufweisenden Texte hat RENDTORFF wie folgt zusammengefaßt:

"Sie bringen knapp formulierte Vorschriften für den Ablauf des Opfers, in denen die einzelnen Akte der Handlung je in einem stereotypen Verbalsatz ausgedrückt sind. Die Sätze stehen in der unpersönlichen 3. sg. und - mit Ausnahme des ersten - im pf.cons. Den Schluß bildet gewöhnlich eine formelhafte Wendung. Wir bezeichnen diese Gattung als "ritual"."⁷

K.KOCH hat diesen Ansatz nun für die sinaitischen Heiligkeitexte rezipiert. Wir referieren KOCHs Position, insbesondere insoweit sie sich auf

⁴Vgl. zu Lev 8,18ff/Ex 29,15-18 bei ELLIGER, a.a.O. S.108.

⁵Ebd.

⁶Vgl. R.RENDTORFF, a.a.O. S.5.

⁷A.a.O. S. 12.

die Texte der Bauanweisungen (Ex 25-31) erstreckt. Folgende Beobachtungen macht KOCH zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: In den Textteilen 25,1-9. 23-30 und 26,1ff lassen sich zwei "Stile" unterscheiden: Einmal seien da "längere Satzgefüge", in denen das "Impf. weitaus am häufigsten gebraucht ..." werde. "Diese Redeweise soll als gefügter (Befehls-)Stil bezeichnet werden."⁸ Davon unterscheiden sich Textabschnitte mit folgender Charakteristik (vgl. 25,25-30): "Die Einfachheit und Gleichförmigkeit des Satzbaues sowie der vorwiegende Gebrauch von w-pf. springen in die Augen ... Die Sätze sind in der Regel kurz, kein Wort ist in ihnen zuviel."⁹ K.KOCH spricht hier von "formularhafte(r) Rede"¹⁰.

Allerdings lassen sich die Textabschnitte als ganze nur ausnahmsweise als rein "gefügt" oder rein "formularhaft" isolieren. Öfter erscheinen die Stilarten in den Texten gemischt. Gleichwohl erscheint dieses stilistische Merkmal KOCH signifikant genug, um folgende Arbeitshypothese zu formulieren:

"Wenn die Verschiedenheit der Ausdrucksweise nicht auf willkürlichen Einfällen desselben Verfassers beruhen soll..., dann bleibt nur eine Annahme: Es handelt sich um ältere Vorlage(n) und spätere ergänzende Überarbeitung(en)."¹¹

Und so macht sich KOCH daran, zunächst in Kap 25-29 Textanteile, die "formularhaft" sind von solchen, die "gefügt" formuliert sind, zu scheiden.¹² Im Hinblick auf die Vorlagen in Ex 25-29 resümiert KOCH:

"In Kap 25-29 ließen sich mit überraschender Eindeutigkeit ältere Vorlagen aus der jetzigen Bearbeitung herauslösen. Sie zeichnen sich durch einen ungewöhnlich gleichförmigen Stil und Aufbau aus. Jeder Satz beginnt mit w-pf und besteht aus drei bis vier Gliedern...; je fünf, zehn oder zwölf Sätze schließen sich zu einer Reihe zusammen, bei der jeweils der erste Satz den Gegenstand der Vorschrift einführt, der letzte zumeist eine Zweckbestimmung gibt. Die einzelnen Reihen waren vermutlich in der dritten Person abgefaßt..."¹³

Hier sieht KOCH auch die Parallele zu den RENDTORFF'schen "Ritualen": "Gleichgebaute Sätze hat RENDTORFF in Lev 1-3 einer Gattung

⁸ K.KOCH, Priesterschrift, S.7 (Im Original z.T. gesperrt.).

⁹ A.a.O. S.8

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O. S.9, (Im Original z.T. gesperrt.).

¹² Exemplarisch dafür ist das Verfahren KOCHs zu Ex 25,10ff: "Alle Satzteile, die über den einfachen w-pf.-Kurzsatz hinausgehen, können ohne Störung des Zusammenhangs ausgeschieden werden; wieder zeigen sich gerade in ihnen besondere Beziehungen zum P-Sprachgebrauch, nämlich die Maßbezeichnungen V.10b (mit Nss,Utz.)... und das betonende וּמִצֵּי מִבֵּית וּמִחוּץ bei der Aufforderung, die Lade zu vergolden.." (a.a.O. S.11).

¹³ A.a.O. S.31.

>Rituale< zugeordnet." Dies sei die "zutreffende Benennung auch für die in Ex 25-29 gefundenen Formulare. Jede dieser Reihen will darstellen, was dazu gehört, damit die Kulthandlung >rite< geschieht." ¹⁴ Dabei ergibt sich nun eine erhebliche Schwierigkeit, die KOCH aber gewissermaßen durch Gegenfragen "löst". Der von KOCH zugestandene Einwand:

"...hinsichtlich der Anweisung für die Herstellung des Zeltes und der heiligen Kleider ist der Einwand möglich, daß es sich hier nicht um Vorschriften für stets neu zu wiederholende kultische Riten gehandelt haben kann. Ein solches Zelt baut man nur einmal, ähnliches gilt für die Amtskleidung..."¹⁵

Die Gegenfragen:

"Aber ist es nicht denkbar, daß die diesbezüglichen Rituale eine Art Kultätiologie darstellten...? Sollte es nicht möglich gewesen sein, daß an einem anderen (scil. als Jerusalem) israelitischen Heiligtum solche von Gott in der Urzeit gebotenen Rituale zum Ausweis ordentlicher und berechtigter Kultübung von der Priesterschaft überliefert wurden?"¹⁶

Soweit KOCHs These in Grundzügen. Wir wollen im folgenden versuchen, die u.E. möglichen Kritikpunkte daran im Zusammenhang darzustellen.

1. Zunächst ist u.E. der von KOCH selbst formulierte Einwand nicht auszuräumen¹⁷. Dies wird deutlich am Vergleich der KOCH'schen Formulare mit RENDTORFFs Ritualen. Der Rahmen, in dem die Rituale in Lev 1-5 stehen, läßt erkennen, daß die Rituale "kasuistisch" verstanden werden, d.h. sie setzen einen "Sitz im Leben" voraus, in dem sie sich immer wieder gleichförmig wiederholen. Methodisch bedeutet dies, daß die Gattungsform der KOCH'sche Vorlage aus dem unmittelbaren Konnex von geprägter Form und "Sitz im Leben" entfremdet zu denken wäre oder daß dieser Konnex eben nicht vorhanden gewesen ist.

Nun will KOCH den Formularen die Funktion einer urzeitlichen "Kultätiologie" zuweisen. Er führt dazu an, das AT kenne keine einheitliche Gattung der Kultätiologie¹⁸. Dies wäre zu überprüfen. Allerdings zeigt auch eine flüchtige Durchsicht von atl. *ἱερωὶ λόγοι*¹⁹, daß die Bauanweisung für

¹⁴A.a.O. S.32.

¹⁵Ebd.

¹⁶Ebd.

¹⁷Vgl. auch V.FRITZ, Tempel, S.115.

¹⁸Vgl. K.KOCH, Priesterschrift, S.32.

¹⁹Vgl. etwa Gen 12,6f; Gen 28,10-22; 35,1-7; Ri 6,11-24; 2 Sam 24,16-25; vgl. C.A.KELLER, Heiligtumslegenden.

die Kulteinrichtung nur ein Element der Topik dieser Texte darstellt. Die Hauptsache ist diesen Texten die Begründung der Heiligkeit des Ortes. Die Heiligkeit des Sinai ist zwar über jeden Zweifel erhaben. Aber für den Sinai wird die Stiftshütte ja gerade nicht gebaut.

So scheint uns, daß die Gattung "Kultätologie" für die Bestimmung der Gattung der sinaitischen Heiligtumstexte und insbesondere zur Bestimmung ihres Gattungsstiles zu weit greift.

In Betracht zu ziehen wären wohl zunächst näherliegende Texte, die dadurch ausgezeichnet sind, daß sie Bauberichte oder Baubeschreibungen darstellen: 1Kön 6f; 2Chr 3f; Ez 40,5ff; Gen 6,14-18. Man hat diese Texte mit den sinaitischen Heiligtumstexten in Hinsicht auf ihre Topik verglichen²⁰, merkwürdigerweise aber nicht in Hinsicht auf ihre Terminologie, ihren Stil, ihre Struktur und ihren "Sitz im Leben". Auch Vergleiche mit der reichen ao. Bauinschriften-Literatur fehlen bisher weitgehend²¹.

2. Ohne befriedigende Lösung bleibt die Frage, weshalb die Rituale der Opfertora in der 3.p., die Bauanweisungen der sinaitischen Heiligtumstexte jedoch in der 2.p. abgefaßt sind. KOCH bemerkt lapidar: "Die einzelnen Reihen waren vermutlich in der dritten Person abgefaßt..."²² Wer hat sie warum und wann in die 2.p. transponiert? Nach KOCHs eigenem Ansatz kommt dafür nur die Verarbeitung der Rituale durch die Pg in Frage.

"Der festgeprägte, eintönige Sprachgebrauch läßt vermuten, daß die Rituale mündlich überliefert wurden und so noch P überkommen sind..."²³ "Mit der Aufnahme in den P-Zusammenhang werden die alten, für die mündliche Überlieferung gebildeten Reihen ... zerschrieben." Dies sei ein "bezeichnendes Beispiel für den Wandel der Gattungen beim Übergang von der mündlichen in die schriftliche Überlieferung."²⁴

Wenn nun aber die Formulare so "festgeprägt" gewesen wären, ist es dann wirklich wahrscheinlich, daß die P sie in Ex 25-29 so konsequent auf den von ihr konstituierten Text der Bauanweisung "umgeschrieben" hat, d.h. in die 2.p.sg. transponiert hat, dies aber für Lev 1-4²⁵ unterlassen hat?

²⁰Vgl. M.GÖRG, Zelt, S.32f; R.SCHMITT, ZELT, S.244ff; M.HARAN, Temple, S.191ff, dort weitere Lit.

²¹Vgl. aber die Ansätze bei B.LEVINE, Texts.

²²Vgl. K.KOCH, Priesterschrift, S.31.

²³A.a.O. S. 97.

²⁴A.a.O. S. 99 (Im Original z.T. gesperrt.).

²⁵KOCH rechnet diesen Textbereich zur "Grundschrift", vgl. a.a.O. S. 98.

Wäre es nicht denkbar gewesen, den Kontext so zu gestalten, daß die 3.p. sg. durchgängig erhalten geblieben wäre oder allenfalls in die 3.p.pl. transponiert worden wäre? Schließlich richtet sich die Bauanweisung nach Ex 25,1-10, einem genuinen P-Stück, an "die Israeliten". (Vgl. dazu ausführlich 5.2.2.)

3. Ein dritter Punkt der Kritik an KOCH betrifft die Scheidung von "Be-fehlsstil" und "Formularstil" als solche. Auf der grammatischen Ebene betrachtet heißt diese Scheidung, daß Sätze bzw. Satzgruppen der Formation $w^e qatal-x$ von solchen der Formation $w^e x-yiqtol$ und Nominalsätzen geschieden werden. Nun hat KOCH, soweit wir sehen, nicht behauptet, daß die Verbindung dieser Satztypen einen Stilbruch darstellten oder gar agrammatisch seien. Allerdings hat er u.E. die Affinität der Formationen $w^e qatal-x$ und $(w^e)x-yiqtol$ zu wenig beachtet. Darauf hat V.FRITZ hingewiesen²⁶.

V.FRITZ seinerseits will einen "Stilbruch" im Wechsel "zwischen Anweisungen und beschreibenden Stücken"²⁷ sehen, d.h. sein Kriterium richtet sich - auf der grammatischen Ebene gesehen - gegen die Nominalsätze. Allerdings fehlt für dieses Kriterium das bei KOCH erkennbare gattungskritische Argument. Warum sollten Anweisungen zur Herstellung und Errichtung eines Gebäudes nicht Elemente der Beschreibung enthalten? Jeder Bauplan, jede Konstruktionszeichnung ist als Beschreibung zugleich Anweisung, wenn sie von den Ausführenden gelesen wird. Und darum geht es doch wohl in Ex 25ff.

Die Syntax der Texte Ex 25 ff scheint uns - vorläufig gesagt - nicht nur grammatisch regulär, sondern vor allem auch dem Gegenstand angemessen. Wir werden uns mit dieser Frage noch ausführlich auseinandersetzen (vgl. unten 5.2.1. und 6.2.1.1.).

Im ganzen scheint uns K.KOCHs Versuch, auf gattungskritischem Wege überlieferungsgeschichtliche Vorstufen der sinaitischen Heiligtumstexte herauszuarbeiten, im Ergebnis nicht geglückt. In erster Linie liegt dies u.E. daran, daß die Vergleichstexte zur Gattungsbestimmung nicht angemessen gewählt sind. Notwendig hingegen scheint es uns, den Ansatz KOCHs weiter zu verfolgen. Die Gattung der sinaitischen Heiligtumstexte harrt noch ihrer Bestim-

²⁶ V.FRITZ, Tempel, S.116, Anm.26. Ob dazu allerdings der "Umweg" über die höchst umstrittene syntaktische Theorie O.RÖSSLERs nötig gewesen wäre, läßt sich bezweifeln. Vgl. dazu W.GROSS, Verbalsystem, S.33ff. Die grammatische Erscheinung des Zusammenhangs von $w^e qatal-x$ -Formationen und $(w^e)x-yiqtol$ -Formationen ist Gemeingut der Grammatiken, vgl. GESK §112c, MEYER III, §101,6d. Zu diskutieren ist allerdings die Funktion der Kombination solcher Satztypen, vgl. GROSS, a.a.O. S.61ff.

²⁷ V.FRITZ, Tempel, S.116.

mung. Wir gestehen besser schon an dieser Stelle ein, daß wir dieses Desiderat im Rahmen der vorliegenden Studie nicht werden erfüllen können (vgl. 7.1.).

2.3.3. Die Rezeptionsgeschichte der KOCH'schen Formulare

Im weiteren Gang der Forschung ist KOCHs These durchaus unterschiedlich rezipiert worden. Kritisch haben sich K.ELLIGER und B.CHILDS geäußert²⁸. Andererseits hat sich M.GÖRG eng an KOCH angeschlossen und die Annahme von Vorlagen bekräftigt. Dabei ist allerdings eine bemerkenswerte Verschiebung in der Argumentation zu notieren. GÖRG hat den gattungskritischen Anmarschweg KOCHs nicht mehr überprüft; er nimmt sein Ergebnis auf: "Über die formale Verwandtschaft der aufgenommenen Kurzsatzreihen mit erwiesenen Ritualen kann kein Zweifel bestehen."²⁹ Modifikationen hält GÖRG allerdings in der Terminologie für ratsam: die Gattung sei "präziser" mit "nachgestaltete Rituale" oder mit "Quasi-Rituale" anzugeben³⁰.

Als Funktion der Vorlage nimmt GÖRG auch nicht mehr die Ätiologie an; vielmehr habe sie dazu gedient, "ein bestehendes Zeltheiligtum ... zu legitimieren."³¹ Erst die priesterschriftliche Ausarbeitung der Vorlage habe ätiologische Funktion: "In kritischer Übernahme einer Vorlage zum Bau eines Zeltheiligtums ... versucht Pg ... eine großangelegte Ätiologie des Tempelheiligtums in Jerusalem."³²

Auf die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Vorlagen zurückgekommen ist M.GÖRG in seinem Aufsatz "Keruben in Jerusalem". Hier zeigt sich, daß er sich vom gattungskritischen Ausgangspunkt K.KOCHs vollends gelöst hat. Aus den "nachgestalteten Ritualen" (vgl. oben) ist ein "Kurzsatzprinzip" nicht der Gattung, sondern eines bestimmten Autors geworden. Es sei denkbar, so GÖRG, daß sich hier die "vorpriesterschriftlichen Geschichtsdarstellung greifen" lasse, "deren Kurzsatzstil P.WEIMAR einleuchtend beschrieben" habe³³. Eingetreten ist hier eine methodische metabasis eis allo genos. Aus einem gattungskritischen Stilmerkmal wird das Stilmerkmal eines literarischen Dokuments, ja eines bestimmten Autors.

²⁸K.ELLIGER, Leviticus, S.8f; B.CHILDS, Exodus, S. 532. Über die Kritik von V.FRITZ, dem sich B.JANOWSKI, Sühne, S.333f angeschlossen hat, haben wir schon berichtet (vgl. vorherige Anmerkungen).

²⁹M. GÖRG, Zelt, S.25.

³⁰A.a.O. S.26.

³¹A.a.O. S. 27.

³²A.a.O. S. 34.

³³M.GÖRG, Keruben, S.17. GÖRG bezieht sich auf P.WEIMAR, Exodusgeschichte, S. 40, 70ff, 155ff.

In diesem Sinne hat besonders P.WEIMAR im Bereich von Ex 1,1 - 6,7 versucht, die Vorlage der Pg zu rekonstruieren. Allerdings scheinen uns die Vorlagentexte, die er vorgestellt hat³⁴, eher als "Systemtexte" denn als reale "kommunikative Ereignisse"³⁵. Das Bestreben WEIMARs ist jedenfalls deutlich, alle komplexeren grammatischen Elemente des vorliegenden Textes wie Appositionen, x-qatal-Sätze, adverbiale Satzglieder einer Bearbeitung der Vorlagen, in diesem Falle der Pg, aufs Konto zu setzen³⁶.

Das Movens dieses Rekonstruktionsverfahrens scheint uns ein Verfasserbild zu sein, das dem einzelnen Verfasser nur eine höchst begrenzte Variationsbreite in der Wahl seiner Ausdrucksmittel zugesteht und ihm absolute Kohäsion und Kohärenz in der Aussagenfolge abverlangt. Die leiseste Vermutung von Inkohärenz oder Inkohäsion im Text führt zur Annahme unterschiedlicher Verfasser. Gewiß ist hier auch das oben erwähnte "Axiom" der Grundschrifthypothese wirksam (vgl. 2.2.1.4.); nur ist es eben noch hinter die Grundschrift zurückverlegt. Damit zeichnet sich aber ein wiederum neuer Vorlagenbegriff ab. Er ist von ELLIGERs und KOCHs Vorlagenbegriffen dadurch unterschieden, daß er weder in vorliegenden Texten noch in Gattungsformularen mehr greifbar ist, sondern sich vor allem der Rekonstruktionskunst des Literarkritikers verdankt. Es wird abzuwarten bleiben, inwieweit sich dieser Begriff bewährt. Für den Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte scheint uns ein traditionellerer Vorlagenbegriff eher angemessen.

³⁴Vgl. etwa P.WEIMAR, a.a.O. S.246.

³⁵Vgl. oben 1.3.1.

³⁶Vgl. P.WEIMAR, a.a.O. S.15-39.

2.4. Das Problem der traditionellen Konzepte

2.4.1. Die diachrone und die synchrone Perspektive

Auf der Ebene der traditionellen Konzepte ist der Grundsatz der Wahlmöglichkeit ebenso bedeutungskonstitutiv wie auf anderen Kontextebenen eines Textes. Allerdings können Sender und Empfänger die bedeutungskonstitutive Wahl mit unterschiedlichen zeitlichen Perspektiven vornehmen.

Traditionale Konzepte sind konzeptionelle Größen eines institutionalen "Weltwissens", sie bestehen in ihren Grundelementen über längere Zeiträume unverändert (diachron stabil). "Bedeutungsvoll" kann es sein, wenn ein Text ein solches Konzept aufgreift und es dabei gegenüber seiner diachron stabilen Gestalt verändert. Die Bezugsgröße der Wahl ist dabei das traditionale Konzept selbst. Für Sender und Empfänger und mithin auch für den Exegeten herrscht hier die diachrone Perspektive vor. Dieser Perspektive gilt, wie sich erweisen wird, das überwiegende Interesse der traditionsgeschichtlichen Forschung. Wahrscheinlich spielt dabei auch ein philosophisches und theologisches Interesse eine Rolle, das den "Begriffen" als solchen zugewandt ist.

Neben dieser diachron orientierten Fragestellung ist auf der Ebene der traditionellen Konzepte jedoch auch eine synchron orientierte Fragestellung denkbar. Für Sender und Empfänger als den Beteiligten eines Kommunikationsvorganges steht ja in ihrer Gegenwart ein ganzes Set von traditionellen Konzepten bereit.¹ So ist es ganz sicher bedeutungsvoll, auf welches oder welche der synchron vorhandenen traditionellen Konzepte ein Sender zur Formulierung seiner Aussage zurückgreift und auf welche nicht. Signifikant ist ebenso, wie er sie dabei - sowohl gegenüber der diachronen Grundgestalt ebenso wie gegenüber zeitgenössischen Gestalten - verändert. Signifikant ist weiterhin, welche Hörererwartungen er dadurch bestätigt, enttäuscht oder weckt. Gegenüber der (rein) diachronen Perspektive bringt die synchrone Perspektive den Gesichtspunkt der Funktionalität von traditionellen Konzepten in bestimmten kommunikativen Ereignissen zur Geltung.

¹Wenn wir O.H.STECK richtig verstanden haben, ist es u.a. dies, was er mit dem Begriff der "theologischen Strömung" umschreibt: "Diese..Fragestellung nach theologischen Strömungen ...ist... unterschieden von der Frage nach der Überlieferungsgeschichte einzelner Themen wie der Zionstradition..., denn sie verfolgt darüber hinaus die Vermittlung der eigenartigen Verbindungen solcher einzelnen Traditionen zu bestimmten Zeiten, an bestimmten Orten, in jeweiligen Überlieferungstätten..." O.H. STECK, Strömungen, S.447f; vgl. auch H.BARTH/O.H.STECK, Exegese, S.88.

Themen und Perspektiven der traditionsgeschichtlichen Forschung zu den sinaitischen Heiligtumstexten werden wir anhand der Konzepte untersuchen, die mit den Leitwortgruppen **מִשְׁכָּן - אֹהֶל מוֹעֵד** einerseits und dem Leitwort **כְּבוֹד** andererseits verbunden sind.²

2.4.2. Zelt, Tempel und Lade

Die traditionsgeschichtliche Aufarbeitung des Verhältnisses von Zelt und Tempel ging in der neueren Forschung aus von der Frage, in welchem Sinne die These J.WELLHAUSENs zu verstehen sei, die Stiftshütte sei "in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels"³. Schon WELLHAUSEN selbst hatte seinen Begriff "Kopie" nicht so verstanden, als sei die Stiftshütte reine historische Fiktion: "Ihre Vorstellung ist erwachsen in Anlehnung an die früh bezeugte heilige Lade, die zur Zeit Davids und auch schon eher unter einem Zelte gestanden hat, aus der Wurzel des salomonischen Tempels."⁴

Dieser Ansatz wurde in der Folgezeit vielfach ausgebaut - teils durchaus im Sinne J.WELLHAUSENs. In dem Aufsatz "Das Zelt Jahwes" (1913) glaubte E.SELLIN,

"als sicher bewiesen zu haben, daß Altisrael sich ... dessen bewußt gewesen ist, in der Zeit der Wüstenwanderung als alle Stämme verbindendes Heiligtum ein tragbares, wertvoll ausgestattetes Zelt besessen zu haben, sowie, daß dies Zelt bis zum salomonischen Tempelbau eine große Rolle in Palästina als eines der Hauptheiligtümer gespielt hat, als möglich sogar, daß auch noch nach jenem wenigstens im Nordreiche ein solches Zelt für Jahwe beim Zeltfest immer wieder aufgeschlagen ist (sic!)."⁵

Freilich: "...die Stiftshütte von P ist keine historische Größe, eine Stiftshütte hat es aber sicher gegeben."⁶ Solche Versuche, für die Stiftshütte als Heiligtum eine "reale" Vorgeschichte zu rekonstruieren, hat es immer wieder

²Damit sind die mit den sinaitischen Heiligtumstexten verbundenen traditions- geschichtlichen Fragen selbstverständlich nicht annähernd erschöpft. In jüngerer Zeit wurde besonders eingehend der literarische und konzeptionelle Zusammen- hang der sinaitischen Heiligtumstexte mit den p. Schöpfungstexten behandelt. Vgl. dazu den auf dieses Kapitel folgenden Exkurs..

³J.WELLHAUSEN, Prolegomena, S.37.

⁴A.a.O. S. 47. Im Original z.T. gesperrt.

⁵E.SELLIN, Zelt, S. 187. Die Position ist neuerdings von F.M.CROSS in der Substanz bekräftigt worden. Vgl. unten Anm. 18.

⁶E.SELLIN, a.a.O.

gegeben und es gibt sie nach wie vor⁷. Traditionsgeschichtlich ist es indes weniger die Frage, ob es eine solche Vorgeschichte gegeben hat, vielmehr ist es die Frage, ob - und wenn ja, welche - Konzepte dieser Vorgeschichte von den sinaitischen Heiligtumstexten signifikant aufgenommen wurden.

Dieser Frage ist G.v.RAD in seinem Aufsatz "Zelt und Lade" (1931) nachgegangen und zwar mit Hilfe der Vergleichskategorie der "Gottesgegenwart". An den priesterschriftlichen Texten - so v.RAD - falle auf, daß zwei Vorstellungen von der Gegenwart Gottes unausgeglichen nebeneinander stehen: eine dauernde, kultische Gegenwart Gottes und ein fallweises Erscheinen Jahwes bzw. des כבוד. Die entscheidende Frage sei nun: "Wie ist das Verhältnis Jahwes zur kapporet und der Stiftshütte des näheren gedacht? Wohnt Jahwe in dem Zelt oder nicht?"⁸ Von dieser Frage ausgehend untersucht v.RAD diachron die mit der Lade einerseits und dem Zelt andererseits verbundenen Vorstellungen von der Gegenwart Gottes. Das Ergebnis: Mit der Lade, ursprünglich ein Götterthron aus "kanaanäischer Religiosität"⁹ stammend, sei die Präsenztheologie verbunden gewesen: "Wo die Lade hinkam, da war Jahwe."¹⁰ Das Zelt hingegen, das "wahre Palladium der Wüstenzeit" sei "nur Treffpunkt zwischen Jahwe und Mose, nicht mehr"¹¹ gewesen; es ist also Zeichen einer "Erscheinungstheologie".

Die p.Texte nun haben mit den beiden kultischen Größen auch die beiden Gottesvorstellungen kombiniert, so allerdings, daß der "Erscheinungsgedanke der Lade aufgesetzt"¹² worden sei und sich letzten Endes als stärker erwiesen habe. Der "Priesterkodex" wolle "mit seiner Zeltradition sicher als Korrektiv gegen den (scil. von Lade- und Präsenztheologie geprägten jerusalemer) Tempelgedanken verstanden werden..."¹³

Die Fragestellung ist vielfach weiter verfolgt worden. Die Forschung dazu ist im einzelnen bei R.SCHMITT, Zelt und Lade als Thema atl. Wissenschaft, dokumentiert¹⁴. Wir gehen ihr ein Stück weit nach und zwar im Blick ihre Bedeutung für die sinaitischen Heiligtumstexte.

⁷Vgl. dazu ausführlich R.SCHMITT, Zelt, S.203ff.

⁸G.v.RAD, Zelt, S.110.

⁹A.a.O. S.121.

¹⁰A.a.O. S.123.

¹¹A.a.O. S.122.

¹²A.a.O. S.125.

¹³A.a.O. S.126.

¹⁴Vgl. dort besonders S.212ff; weitere neuere Forschungsberichte bei: T.METTINGER, Dethronement, S.83f; B.JANOWSKI, Sühne, S.296ff.

F.M.CROSS beobachtete vor allem die Kombination der Termini **אֹהֶל מוֹעֵד** und **מִשְׁכָּן**. Die Bedeutung dieser Kombination erschließe sich aus einer Untersuchung der Wurzel s^ʿkn. Das Ergebnis: "...shakan is used to picture nomadic life and clearly means >to encamp< or >to tent<." ¹⁵ Aus dem Gebrauch der Wurzel ergebe sich die Intention der priesterlichen Autoren, "to go back to a normative desert tradition for terminology." ¹⁶ Die Vermeidung der Wurzel jas^ʿab zeige ergänzend: "Yahwe does not >dwel< on earth. Rather he >tabernacles< or settles impermanently as in the days of the portable, ever-conditional tent." ¹⁷ Kurz: "Israel's...God could not be confined to an earthly sanctuary." ¹⁸ Das tempelkritische Moment, das auch diese Deutung beinhaltet, hat F.M.CROSS in seiner Wiederaufnahme des Stiftshütten - Themas noch weiter betont und (traditions-)geschichtlich unterbaut: David habe keinen Grund gehabt, einen Tempel zu bauen. Er sei vielmehr den altisraelitischen Zelttraditionen verpflichtet gewesen. Erst Salomo habe - gegen diese Traditionen - die "dynastic chapel" ¹⁹ gebaut und gegen die alten Traditionen propagandistisch durchgesetzt, so daß allerdings "the historical opposition between Tent and Tempel was largely dissolved in Judean tradition..." ²⁰

Zu einem der älteren CROSS'schen Position ähnlichen Schluß kommt A.KUSCHKE ²¹. Er korrigiert CROSS aber insofern, als er das Element **מִשְׁכָּן/שֹׁכֵן**, wohl zurecht, der jerusalmer Tempeltradition und damit einer Präsenztheologie zuweist. ²²

Die drei Autoren v.RAD, CROSS und KUSCHKE haben insofern einen gemeinsamen Nenner, als sie in den sinaitischen Heiligtumstexten das jerusalemmer Wohn- und Präsenzkonzzept durch das vom "Zelt" eingebrachte Erscheinungskonzzept kritisch überformt sehen. In der Forschung ist diese Sicht der Dinge nicht ungeteilt. So meint etwa M.HARAN, P habe vom Zelt nur den Namen bewahrt und zwar als Bezeichnung für die Stiftshütte. Das

¹⁵F.M.CROSS, Tabernacle, S.66.

¹⁶A.a.O. S. 67.

¹⁷A.a.O. S.68.

¹⁸A.a.O. S.67.

¹⁹F.M.CROSS, Research, S.176.

²⁰F.M.CROSS, a.a.O. S.177. Archäologische Indizien aus dem samaritanischen Heiligtum Tell er Ras könnten auf die Möglichkeit hindeuten "that in the north after the division of the kingdom of Israel the traditions of the Tabernacle survived in more than memory." A.a.O. S.178: Vgl. die Vermutung E. SELLINS.

²¹Vgl. A.KUSCHKE, Lagervorstellung, S.93.

²²Vgl. a.a.O. S.86.

Zeltkonzept "accords with the hierocentric conceptions concerning the temple and its sanctity.." ²³. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt R.SCHMITT ²⁴.

Nun ist die ganze Frage in jüngster Zeit noch einmal durchgearbeitet worden und zwar in B.JANOWSKI'S Monographie "Sühne als Heilsgeschehen". Es ist bemerkenswert, daß diese Untersuchung nicht zu einer Entscheidung der Frage gelangt. JANOWSKI gibt schließlich zu bedenken:

"Während ... v.Rad zu wenig berücksichtigt, daß die ... Aufnahme des Terminus אהל מועד durch P nicht auch schon die Übernahme des in jener älteren Zelt - überlieferung mit diesem Ausdruck verbundenen *Modus der Gottesgegenwart* zur Folge haben muß, übersieht Schmitt, daß P das Problem der Gottesgegenwart kaum vorrangig ... im Gegenzug zur älteren אהל מועד - Tradition reflektiert hat." ²⁵

JANOWSKI schlägt dann vor, "die Frage nach der Gottesgegenwart" nicht mehr vorrangig anhand der Zeltkonzeption und ihres Verhältnisses zur jerusalemer Wohn- und Präsenztheologie, sondern anhand des כבוד - Begriffes weiterzuverfolgen ²⁶. Darauf wird gleich zurückzukommen sein.

Aus dem hier skizzierten Forschungsgang läßt sich u.E. vor allem eine Folgerung ziehen: Die diachrone Rekonstruktion der Konzepte allein läßt offenbar noch keine hinreichend sichere Bestimmung der Bedeutung dieser Konzepte im betreffenden Text zu. Die u.E. keineswegs widerlegte, aber eben auch nicht hinreichend wahrscheinlich gemachte These v.RADs und anderer von der tempelkritischen Bedeutung des Zeltelements in den sinaitischen Heiligtumstexten, bedürfte der Bestätigung von anderen Kontextsphären her. Sie wäre etwa dadurch zu erlangen, daß andere tempelkritisch modifizierte Konzepte in den Texten aufgewiesen werden und/oder dadurch, daß ein situativer Kontext für diese Aussage namhaft gemacht werden kann. Andererseits könnte die gegenteilige Meinung dann wahrscheinlicher gemacht werden, wenn weitere konzeptionelle und situative Gesichtspunkte aus den Kontextsphären dafür sprächen, daß eine Restitution des alten jerusalemer Tempelkonzeptes gemeint ist. (Vgl. dazu unten 7.) Solche synchronen Gesichtspunkte sind aber in der diachron orientierten traditionsgeschichtlichen Diskussion kaum erkennbar. Vielleicht ist sie deshalb in eine gewisse Sackgasse geraten.

²³ M.HARAN, Temple, S.272.

²⁴ R.SCHMITT, Zelt, 227.

²⁵ B.JANOWSKI, Sühne, S.301f.

²⁶ Vgl. A.a.O. S. 302 ff.

2.4.3. Die Herrlichkeit Gottes oder das Verhältnis von Kult und Geschichte

Die Wortverbindung **יְהוָה כְּבוֹד** und die mit ihr verbundenen Vorstellungen sind für die sinaitischen Heiligtumstexte ohne Zweifel von hervorragender Bedeutung.

Dies gilt zunächst für die kompositionelle Kohäsion der Texte. Darauf haben mit Recht K.KOCH und vor ihm übrigens auch schon T.NÖLDEKE²⁷ hingewiesen. KOCH hat den Textbestand der sinaitischen Heiligtumstexte in drei große, sachlich zu unterscheidende Gruppen eingeteilt (Ex 25,1- 40,16/ Lev 1-7/ Lev 11-16). "Jeder Gruppe geht voraus, daß die Israeliten der Herrlichkeit Jahwes gewahr werden (Ex 24,15-18...; 40,34f.; Lev 9,23f.)."²⁸ Nach U.STRUPPE ist Ex 29,43-46 "die Mitte der gesamten konzentrisch aufgebauten kabod-Theologie"²⁹.

Die Erarbeitung des konzeptionellen Inhalts der Wortverbindung in der Priesterschrift ist in neuerer Zeit von R.RENDTORFF und C.WESTERMANN vorangetrieben worden³⁰. Die beiden Autoren haben gemeinsam insbesondere folgende Charakteristika der Vorstellung vom **יְהוָה כְּבוֹד** herausgestellt:

1. Die Wortverbindung hat eine Vorgeschichte im jerusalemener Kult, sowie, darüberhinaus, in der kanaanäischen Religion.³¹ Das Konzept ist einerseits verbunden mit dem Konzept der Theophanie, andererseits mit dem des Königtums Gottes.³² In einem älteren, kanaanäischen Verständnis sei der **כְּבוֹד** auf den "himmlischen Bereich beschränkt"³³ gewesen. Später werde die Universalität des **יְהוָה כְּבוֹד** hervorgehoben (Jes 6,3: "*alle Lande sind seiner Ehre voll* ").

2. In der Priesterschrift erscheint die Reichweite des **יְהוָה כְּבוֹד** demgegenüber wieder eingeschränkt. Es ist eine "räumlich genau umgrenzte Größe, die je und

²⁷K.KOCH, Priesterschrift, S.99; vgl. T. NÖLDEKE, Grundschrift, S.53f.

²⁸K.KOCH, ebd.

²⁹U.STRUPPE, Herrlichkeit, S. 254.

³⁰R.RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen; C.WESTERMANN, Herrlichkeit, vgl. dort S.227 Anm.3 ältere Literatur.

³¹Vgl. C.WESTERMANN, Herrlichkeit 246 ff; R.RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen, S.28f.

³²R.RENDTORFF, a.a.O. S. 29. Vgl. auch J.MAIER, Ladeheiligtum, S. 76ff; M.WEINFELD, Art. **כְּבוֹד**, Sp. 30ff.

³³R.RENDTORFF, ebd.

dann vom Himmel herabkommt und in der Jahwe selbst gegenwärtig ist."³⁴ Solches Erscheinen der Herrlichkeit Gottes sei immer auch mit einem Reden Gottes verbunden. Im übrigen lassen sich zwei Gruppen der Erscheinungen des כבוד unterscheiden: solche, die im Zusammenhang mit der Wüstenwanderung stehen (Ex 16,7.10; Num 14,10; 16,19; 17,7ff; 20,6) und solche, die an den Sinai und das Sinaiheiligtum gebunden sind (vgl. unten 3.3.3.2.).³⁵

Im Zusammenhang des Sinaiheiligtums erscheine der כבוד vor allem zum Zwecke von dessen Legitimation; dabei zeigt sich, daß der Terminus "eine ausgeprägte geschichtliche Funktion" hat: Vom Augenblick des ersten Opfers des Volkes am Heiligtum an (Lev 9,23f) "ist in der P von einem Erscheinen des כבוד im kultischen Rahmen nicht mehr die Rede. Seine Aufgabe für den Kult ist erfüllt, nachdem dieser eingerichtet und in Gang gesetzt ist."³⁶

Auch C.WESTERMANN hebt diese Funktion hervor; darüberhinaus jedoch hat das einmalige Erscheinungsgeschehen (im Zusammenhang von Ex 24,15b ff) für ihn eine exemplarische Struktur. Das Geschehen sei gekennzeichnet durch eine zweiseitige Bewegung: die Bewegung "von oben auf den Berg hinab" und "die Bewegung von unten her (wo das Volk ist) auf den Berg hinauf". Diese zweiseitige Bewegung gehe dann vom Sinai auf das Begegnungszelt über und werde dort zur Grundstruktur gottesdienstlichen Geschehens schlechthin: "Das einmalige Ereignis vom Sinai wird zum schlechthin Stetigen im Tempelgottesdienst..."³⁷ Damit aber habe die P "einen theologischen Begriff geschaffen, der die beiden Arten des Wirkens Jahwes an Israel zusammenfaßt: das Wirken Gottes im geschichtlichen wie im gottesdienstlichen Geschehen."³⁸ B.JANOWSKI hat sich eng an C.WESTERMANN angeschlossen:

"Das *Stetige* des Kultes hat nach P seinen bleibenden Grund in der *Einmaligkeit des Sinaiereignisses*... Der Ausdruck כבוד יורה bezeichnet in der Priesterschrift den in seiner Majestät beugnenden ... Gott."³⁹

³⁴R.RENDTORFF,ebd.

³⁵R.RENDTORFF,a.a.O. S.30; C.WESTERMANN, a.a.O., S.231; M.GÖRG, Zelt, S. 66ff.

³⁶R.RENDTORFF, a.a.O. S. 30f.

³⁷C.WESTERMANN, Herrlichkeit, S.232.

³⁸A.a.O. S. 248. Um eine noch engere Zusammenschau des geschichtlichen mit dem kultischen Gesichtspunkt ist es U.STRUPPE, Herrlichkeit, S.263, zu tun: "Kultische Feier eröffnet je neu Geschichte als Geschichte Jahwes, hat also eine ausgeprägt geschichtliche, und zwar zukunftsweisende, Funktion." Für Ps 29 hat jüngst auch J.JEREMIAS, Königtum, S. 44, eine derartige doppelte Orientierung des dwbk -Begriffes herausgestellt.

³⁹B.JANOWSKI, Sühne, S.312, vgl. auch S.307.

Mit dem "spezifisch priesterschriftlichen Theologumenon" der "Begegnung" schließlich sei auch die Frage nach dem Modus der Gottes gegenwart im Sinne der P zu beantworten. Es handle sich um ein "auf eine Begegnung... zielende(s) Verweilen (שכן) יְהוָה כְּבוֹד auf dem Sinai bzw. auf dem/am >Begegnungszelt<..."⁴⁰

Die drei hier genauer beobachteten Autoren haben das Konzept der "Herrlichkeit Jahwes" als Ausdruck priesterschriftlicher Kult- und Geschichtstheologie verständlich gemacht. Insbesondere bei WESTERMANN und bei JANOWSKI fällt jedoch der hohe Abstraktionsgrad der Ergebnisse auf. Der Kontext, den sie für das Konzept bereitstellen, ist ein Kontext von Allgemeinbegriffen: "das Stetige des Kultes", "die Grundstruktur gottesdienstlichen Geschehens schlechthin", "ein auf Begegnung zielendes Verweilen". WESTERMANNs Kategorie des Geschichtlichen insbesondere muß als "ideale" Kategorie verstanden werden. Hier zeigt sich die Tendenz der diachronen, an Begriffen orientierten Traditionsgeschichte zur "Ideengeschichte". Es scheint uns fraglich, ob damit die "Bedeutung" der Worte als Bestandteile historischer Äußerungen genügend erfaßt wird. Dazu bedarf es u.E. als Ergänzung der synchronen Perspektive der Traditionsgeschichte, die den synchronen konzeptionellen und situativen Kontext im Auge behält.

Einen Schritt in Richtung der Untersuchung des konzeptionellen und des situativen Kontextes der Kabod-Theologie hat T.METTINGER in seiner Monographie "The Dethronement of Sabaoth" getan. METTINGER hat es unternommen, die Namenstheologie der deuteronomisch - deuteronomistischen Literatur als bewußten Bruch mit der alten jerusalemer - an die Gottesprädikation יְהוָה צְבָאוֹת und an die Thronvorstellung gebundene - Präsenztheologie zu erklären. Gegenüber der deuteronomischen Position sei nun die Kabod-Theologie bei Ezechiel und in der Priesterschrift so zu beschreiben: "Against this, the kabod theology may in principle be regarded as a restatement of the Zion - Sabaoth theology, since according to the kabod theology it is God who dwells in his sanctuary."⁴¹ Die kabod - Theologie ist also Präsenztheologie. Aber sie verzichtet - in der Priesterschrift mehr als bei Ezechiel - auf wesentliche Komponenten der alten Thronvorstellung⁴². Dennoch markiert sie nicht das Ende der Zebaoth-Thronvorstellung überhaupt. Etwa bei Sacharja gelangt sie erneut zur Geltung⁴³.

⁴⁰A.a.O. S.328, im Original z.T. gesperrt.

⁴¹T.METTINGER, Dethronement, S.114.

⁴²Vgl. a.a.O. S. 115.

⁴³Vgl. a.a.O. S.13.

So stehen nach METTINGER in der exilisch - nachexilischen Zeit mindestens drei Konzepte einer Heiligtumstheologie bereit. Sie können als der synchrone Kontext der priesterschriftlichen Heiligtumstheologie begriffen werden und man kann fragen, wie sie sich zueinander verhalten, ja weshalb diese Vielfalt von Konzepten überhaupt notwendig war. METTINGER nimmt dies wahr. Im Blick auf *shem* und *kabod* - Theologie bemerkt er: "They represent two attempts to resolve the same fundamental dilemma; this was the cognitive dissonance arising between the established cult theology with its assurances of God's presence in the temple and protection of its city (the Zion tradition) and on the other side the approach of judgement (Ezekiel) and the harsh reality of the disasters (the D-work) at the beginning of the sixth century."⁴⁴ METTINGER läßt noch viele Fragen offen (z.B.: In welcher Hinsicht konkurrierten die Konzepte und ihre Träger untereinander? Waren mit der Wahl zwischen diesen Konzepten auch unterschiedliche Optionen und Perspektiven für Lösung der ja wohl nicht nur "kognitiven Dissonanz" verbunden?), aber er bietet u.E. doch die Ansicht einer aus diachronen Ansätzen entwickelten synchronen Traditionsgeschichte.

Exkurs: Die sinaitischen Heiligtumstexte und die Urgeschichte

In der Forschung wird zunehmend auf Entsprechungen zwischen dem priesterschriftlichen Schöpfungstext Gen 1 und den priesterlichen Anteilen der Flutgeschichte Gen 6 - 9, verwiesen. Dabei werden sowohl literarhistorische wie traditionsgeschichtliche Sachverhalte angesprochen. Wir behandeln diesen Komplex deshalb in einem eigenen Exkurs, der zunächst auf die eher literarhistorischen und dann auf die eher traditionsgeschichtlichen Fragestellungen eingeht.

1. Vielfach dargestellt werden die Stichwortassoziationen zwischen der Urgeschichte und den sinaitischen Heiligtumstexten: עֶשֶׂה: Gen 1,31 - Ex 39,43; כָּלָה: Gen 2,1 - Ex 39,32; מְלֹאכָה/עֵשֶׂה: Gen 2,3 - Ex 40,33; קִדְשׁ/כֹּרֶךְ: Gen 2,3 - Ex 39,43; 40,9⁴⁵. Diese Assoziationen legen die Vermutung nahe, die P sehe eine Korrespondenz zwischen der Vollendung der Schöpfung und der Vollendung des Heiligtums. Dies wird traditionsgeschichtlich gleich weiter zu bedenken sein. Literarhistorisch fällt auf, daß die Assoziationen zwischen sinaitischen Heiligtumstexten und Schöpfungstext nicht nur auf der Ebene der Grundschrift liegen. Bekannt sind auch Entsprechungen der chronologischen

⁴⁴A.a.O. S.133. Ähnlich neuerdings auch C.L.SEOW, *Designation*, S.189.

⁴⁵Vgl. die Übersichten bei J. BLENKINSOPP, *Structure*, S.280f; M.WEINFELD, *Sabbaoth*, S.503; E.ZENGER, *Bogen*, S.170f. Ähnliche Assoziationen werden zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten und der Baunotiz zur Arche beobachtet (Gen 6,22 - Ex 39,42). Vgl. BLENKINSOPP, a.a.O. S. 283. Dazu kommen Entsprechungen in den Maßangaben und der Konstruktion der Stiftshütte (Vgl. E. ZENGER, *Bogen*, S. 175, Anm. 27).

und anderer numerischer Schemata der beiden Textgruppen. Vor allem wird das Sieben - Tage - Schema in Ex 24,16 (Mose weilt sechs Tage auf dem Berg bis Jahwe ihn am siebten Tag anspricht) mit dem Sieben - Tage - Schema des p. Schöpfungstextes angeführt. N.NEGRETTI hat hier eine "Sabbatstruktur" konstatiert⁴⁶. Auf ein Siebenerschema anderer Art hat P.KEARNY aufmerksam gemacht⁴⁷: Die Bauanweisungen Ex 25-31 sind als sieben Reden dargeboten, deren letzte der Sabbatobservanz gilt. Für die vorangehenden sechs Reden hat KEARNY Assoziationen an die sechs Schöpfungstage gesucht und - auf mancherlei Wegen - auch gefunden⁴⁸. Darüberhinaus sieht KEARNY auch die Sequenz "Bauanweisung" (Ex 25-31) / Abfall am Sinai (Ex 32-34) / Bauausführung (Ex 35-40) in Parallele zu der urgeschichtlichen Sequenz "creation - fall - restoration"⁴⁹. Eine letzte chronologische "Parallele" kann in der Datierung des Zurückgehens der Flut (Gen 8,13) und der Errichtung, bzw. Einweihung des Heiligtums (Ex 40,2; vgl. 1 Kön 8,2.65) auf den ersten Tag des ersten Monats gesehen werden⁵⁰. Wenn die genannten Entsprechungen auf literarhistorischen Vorgängen beruhen, so sind diese Vorgänge kaum auf nur einer literarhistorischen Ebene, etwa der der "Grundschrift", zu denken.

2. Traditionsgeschichtlich hat in jüngster Zeit die "Tabnit-Theorie" der sinaitischen Heiligtumstexte besondere Aufmerksamkeit gefunden. Diese Theorie ist formuliert in Ex 25,8f (wieder aufgenommen ist sie in Ex 25,40, 27,9 sowie 26,30): *"... und macht mir ein Heiligtum, daß ich in eurer Mitte wohne, (macht es mir) genauso, wie ich dir das חבנית des Heiligtums und das חבנית aller seiner Geräte zeige..."* Gefragt wird a. in welchem welchem Verhältnis das "Tabnit" vom Sinai zu der daraufhin gebauten Stiftshütte steht und b. ob die Theorie vom Tabnit des Heiligtums in irgendeiner Verbindung steht zu den "Gottesebenbildlichkeitsaussagen" der Urgeschichte (Gen 1,26f; 5,1.3; 9,6).

Der ersten Teilfrage (a.) hat sich neuerdings M.WEINFELD zugewandt: "...there is an identity between Mt. Sinai and the Tent of Meeting... The sanctuary of God on earth is patterned after the sanctuary of God in

⁴⁶N.NEGRETTI, *Giorno*, S. 163f. B.JANOWSKI gegen die Einschränkung dieses Schemas auf den Sabbat Bedenken geltend gemacht (B.JANOWSKI, *Sühne*, S.310). Weitere Sieben - Tage - Schemata finden sich in Lev 8 (vgl. dazu unten 5.2.4.3.) und in Ex 16,26ff.

⁴⁷P. KEARNY, *Creation*, S.375ff.

⁴⁸A.a.O. S. 375-378.

⁴⁹A.a.O. S. 383.

⁵⁰Vgl. dazu J. BLENKINSOPP, *Structure*, S.283 und E. ZENGER, *Bogen*, S. 172f.

heaven..."⁵¹. Dagegen hatte sich vor allem O.KEEL ausgesprochen: "Die Vorstellung von einem aus dem Himmel gekommenen Plan oder Modell, aufgrund dessen dann ein irdischer Tempel gebaut wird, ist etwas anderes als ein Tempel im Himmel."⁵² (Vgl. auch oben 4.3.3.2.)

Der zweiten Teilfrage ist neuerdings besonders T.METTINGER nachgegangen. METTINGER gelangt -allerdings unter Aufbietung einiger "exegetischer Arithmetik", wie er selbst konzidiert- zur Annahme: (Wenn das irdische Heiligtum dem himmlischen entspricht, dann gilt:) "Der Mensch entspricht den himmlischen Wesen, die das Heiligtum bevölkern."⁵³

Trotz aller Schwierigkeiten im einzelnen wird man grundsätzlich daran festhalten können, daß zwischen Schöpfung und Heiligtum, himmlischem und irdischem Heiligtum, und also auch zwischen Schöpfungsgeschichte und Sinai -geschichte eine "tiefe Analogie"⁵⁴ besteht. In den Worten E.ZENGERs:

"Die von Gott geschaffenen Menschen sind als 'Bilder Gottes' Medien göttlicher Wirkmächtigkeit und nicht zuletzt in Ausübung dieser Qualität schaffen sie das 'Heiligtum' als weiteres Medium göttlicher Wirkmächtigkeit, das ihnen ... Gemeinschaft mit dem Schöpfergott und untereinander vermittelt."⁵⁵

Allerdings zeigt sich in solchen und vergleichbaren Voten⁵⁶ ein weiteres Mal die schon angesprochene (vgl. oben 2.4.3.) Tendenz der diachron orientierten Traditionsgeschichte zur "Ideengeschichte". Nach unserer Auffassung bedarf diese Traditionsgeschichte der Ergänzung durch den jeweiligen situativen Kontext, um für die Texte bedeutungsrelevante Aussagen treffen zu können.

⁵¹M. WEINFELD, Sabbath, S.505. Zur Bekräftigung verweist W. auf die "tamsilum/ mehrtum" - Aussagen in Enuma Elis sowie auf die jüdische Tradition (vgl. a.a.O. S. 505f). Ähnlich hatte auch schon - unter Einbeziehung von Ez 40-48 - R.G. HAMERTON- KELLY votiert (Temple, S.7f). Vgl. auch B.JANOWSKI, Sühne, S.311.

⁵²O.KEEL, Jahwevisionen, S. 51, Anm. 25.

⁵³T.METTINGER, Abbild, S. 411. Einwände gegen METTINGERs Konstruktion haben W.GROSS, Gottebenbildlichkeit, S. 254, Anm. 49 sowie E.ZENGER, Bogen, S. 95, Anm. 110 erhoben.

⁵⁴E.ZENGER, Bogen, S.172.

⁵⁵Ebd.

⁵⁶Vgl. B.JANOWSKI, a.a.O. S. 311.

2.5. Datierung und Bedeutung - die Ebene des situativen Kontextes

In dem oben entwickelten historischen Kontextmodell (vgl. 1.2.2.) haben wir gesagt, die Kontextebenen der kodifizierten Tradition und der traditionellen Konzepte seien auf den situativen Kontext bezogen, insofern ihre Elemente in den synchronen Äußerungskontext eingehen und dort zusammen mit den situativen Elementen die Bedeutung des Textes konstituieren. Man könnte auch sagen: In der Rekonstruktion des situativen Kontextes und der daraus erhobenen Bedeutung des Textes laufen alle Fäden der Auslegung eines Textes zusammen.

In welchem Maße dies der Fall ist, werden die anschließenden forschungs- geschichtlichen Betrachtungen zeigen. Diese Betrachtungen sollen unter zwei Gesichtspunkten stehen: dem der Datierung und dem der Bedeutung. Wir werden uns dabei - soweit möglich - auf Forschungspositionen beschränken, die aus den sinaitischen Heiligtumstexten entwickelt sind oder sich doch in nennenswertem Umfang darauf beziehen. Damit ist allerdings die Schwierigkeit verbunden, daß die Forschung zumeist die gesamte Priesterschrift (im Sinne der "Grundschrift" wie des "Kodex") im Blick hat, während wir uns auf die sinaitischen Heiligtumstexte konzentrieren.

2.5.1. Datierung

2.5.1.1. J. WELLHAUSENs Datierung und ihre Probleme

Es ist nicht übertrieben, wenn R. SMEND die Bestimmung des historischen Ortes der Priesterschrift als "die wichtigste Leistung der atl. Wissenschaft im 19. Jahrhundert" bezeichnet, die "mehr als irgendeine andere Einsicht" es ermöglicht habe, "das alte Israel historisch zu sehen."¹

Unter den Forschern des 19. Jahrhunderts ist es nach K.H. GRAF² bekanntlich vor allem J. WELLHAUSEN gewesen, der die chronologische Reihenfolge der Quellschriften JEDP in ein umfassendes Panorama der Geschichte Israels, genauer gesagt: der Kultgeschichte Israels, eingezeichnet hat.

Es werden - so charakterisiert WELLHAUSEN Methode und Absicht des 1. Teils seiner "Prolegomena zur Geschichte Israels", der den Titel "Geschichte und Kultus" trägt - "die auf die sakralen Altertümer bezüglichen Data gesammelt und in der Weise disponirt, dass man sieht, wie im Pentateuch die

¹ R. SMEND, Entstehung, S. 55.

² Vgl. R.J. THOMPSON, Moses, S.32f.

Schichten auf und aus einander folgen, wie in der Geschichte nachweisbar die Entwicklungsstufen."³

Nach dieser Darstellung ist der eigentliche Dreh- und Angelpunkt in dieser Geschichte die Kultzentralisation des Königs Josia. Darauf bezieht WELLHAUSEN - was nichts Neues ist - das Deuteronomium und hat so den ersten Fixpunkt für die Datierung der Quellenschriften. War vor diesem Datum nach dem Zeugnis der älteren Quellenschriften von einem zentralen Heiligtum nichts zu spüren, sondern überall pulsierendes kultisches Leben im Schwange gewesen, so seien das Ende des Nordreichs und die Opposition der Propheten als "Kundgebung Jahve's gegen seine älteren Sitze zugunsten seiner Lieblingswohnung auf dem Sion"⁴ aufgefaßt worden. Daraus haben Priester und Propheten die theologischen Konsequenzen gezogen und den Kultus zu reformieren getrachtet "und dazu sollte seine Konzentration in der Hauptstadt als Mittel dienen."⁵

Diese Reform allerdings sei zunächst nicht gelungen, ja sie habe kaum ein Chance auf Erfolg gehabt, denn "die Reformation Josias (wäre) schwerlich im Volke durchgedrungen, weil die Fäden zu stark waren, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit verbanden."⁶ Diese Fäden reißen erst im Exil und die Zentralisation erfolgt, wenn auch unter veränderten Bedingungen: "... nicht die Nation (kehrte) zurück, sondern eine religiöse Sekte, diejenigen, welche sich mit Leib und Seele den reformatorischen Ideen ergeben hatten."⁷

Genau diesem Szenario entspricht nun in WELLHAUSENs Darstellung die Stellung des "Priesterkodex" zum Heiligtum. Es sei "gelinde gesagt oberflächlich in hohem Grade"⁸, aus dem Umstand, daß P explizit nichts zur Kultuszentralisation sage, zu schließen, die Schrift sei in diesem Punkte indifferent. Vielmehr durchdringe die, wenn auch stillschweigende Voraussetzung "der Konzentration des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt...den Priesterkodex ganz und gar." Mit der Errichtung der Stiftshütte, "die den Inhalt der göttlichen Offenbarung auf dem Sinai ausmacht, wurde die Theokratie begründet; wo sie ist, da ist jene."⁹

Damit hat WELLHAUSEN den wesentlichen Grund für die exilische Datierung der sinaitischen Heiligtumstexte gelegt, den er dann über viele

³ J. WELLHAUSEN, Prolegomena, S.13.

⁴ A.a.O. S.25.

⁵ A.a.O. S.26.

⁶ A.a.O. S.28.

⁷ A.a.O. S.29. Unterstreichung von mir.

⁸ A.a.O. S.35.

⁹ Ebd.

Seiten seiner Prolegomena systematisch befestigt. Er bleibt dabei grundsätzlich in einer diachron - genetischen Argumentationsstruktur, die die Bedeutung der Texte aus ihren Voraussetzungen entwickelt.

Demgegenüber nehmen sich seine Ausführungen zu den Schicksalen und zur Funktion des Priesterkodex in der Zeit seiner Wirksamkeit wie ein Anhang aus¹⁰, ein Anhang, der von WELLHAUSENs Abneigung gegen die "Künstlichkeit" der "jüdischen Kirche"¹¹, wie er die nachexilische Gemeinde nennt, geprägt ist.

Der Priesterkodex sei "im Exil einer Art Schule von Leuten" zu verdanken, "die, was sie früher praktisch betrieben hatten, jetzt auf Schrift und System brachten"¹². Dabei nahmen die "in Babylonien verbliebenen Priester...nicht weniger Anteil am heiligen Dienste als ihre mit der Ausübung desselben beschäftigten Brüder zu Jerusalem, die unter widrigen Umständen lebend es mit der peinlichen Befolgung der festgestellten Oberservanzen nicht so genau gehalten zu haben scheinen".¹³ "Publicirt" worden sei der Priesterkodex dann durch Esra im Jahre 444 und zwar schon im Rahmen des Pentateuch und "als dessen maßgebender legislativer Bestandteil".¹⁴ Es bleibt merkwürdig unklar, welche Funktion er in der Zeit zwischen seiner Abfassung und seiner Publizierung gehabt hat. WELLHAUSEN bemerkt zu dieser "Zwischenzeit": "Die Hierokratie selbst beruht keineswegs auf dem Priesterkodex, er wurde erst eingeführt, nachdem jene faktisch schon bestand. Zunächst wird er gewiss zu ihrer Befestigung und Legalisierung beigetragen haben..."¹⁵. Soweit WELLHAUSENs Datierung der Priesterschrift. Ihre bleibende Bedeutung besteht darin, Eckdaten für die Entstehung dieser Textgruppe gesetzt zu haben: die Exilszeit als terminus a quo der Abfassung und die Esra-Zeit als terminus ad quem ihrer "Publizierung". Diese Eckdaten haben sich in der atl. Wissenschaft weitgehend durchgesetzt.¹⁶ Auch wir sehen - trotz der gleich zu besprechenden abweichenden Meinungen - keinen Grund, diesen Eckdaten zu widersprechen. Ergänzungs- und revisionsbedürftig ist WELLHAUSENs

¹⁰ A.a.O. "Israel und das Judentum", S.381-445.

¹¹ A.a.O. S.441f. Auf antijüdischen Töne in WELLHAUSENs Sicht der P hat M.WEINFELD, Roots, S.2-15, mit Recht aufmerksam gemacht.

¹² A.a.O. S.423.

¹³ Ebd.

¹⁴ A.a.O. S.424. In den Prolegomena differenziert WELLHAUSEN Q und den Priesterkodex weit weniger genau als in seiner Composition des Hexateuch. Vgl. dazu oben 2.2.1.1.

¹⁵ A.a.O. S.440f., Anm. 1.

¹⁶ Vgl. dazu den Überblick bei R.J.THOMPSON, Moses, S.163 und N.LOHFINK, Priesterschrift, S.201, Anm. 33.

Datierung im Hinblick auf die Zeit zwischen Abfassung und Publizierung. Die kritische Revision hätte u.E. an zwei Punkten anzusetzen:

1. Von neueren Kritikern WELLHAUSENs wird immer wieder darauf hingewiesen, daß seine These von der Voraussetzung der Kultzentralisation in der P ein "argumentum e silentio" sei. WELLHAUSEN hätte dem nicht widersprochen. Er sieht dieses "Stillschweigen" im Charakter von P selbst begründet. Stand das Deuteronomium noch "im Kampf und in der Bewegung", so stehe P "ausser und über dem Streit". Es werde in P so "getan, als sei alles in bester Ordnung"¹⁷. Diese These WELLHAUSENs vom auseinandersetzungsfreudigen Deuteronomium und der selbstgenügsamen, nüchternen Priesterschrift war von erheblicher, wenn auch mehr unterschwelliger Bedeutung für die Erforschung der P. Dies kommt recht deutlich in G.v. RADs einführenden Worten zur P zum Ausdruck.¹⁸ Auch bei LOHFINK meinen wir diese Interpretationsfigur noch vorzufinden; er sieht die prophetische Unruhe als Gegenbild zur "Vision einer statischen Welt..., die uns die priesterliche Geschichtszählung bietet"¹⁹. Diese Interpretationsfigur hängt mit der Grundschriftshypothese zusammen; sie isoliert die Priesterschrift literarisch und historisch von den Kotexten. Wäre etwa Ex 32-34 als Teil des "priesterlichen Werkes" (CROSS, siehe oben 2.2.2.2.) aufzufassen, dann käme die Anweisung der sinaitischen Heiligtumstexte zum Bau des Heiligtums (Ex 25-31) bedeutungsvoll neben die Darstellung eines illegitimen Kultes zu stehen: Schon tut P. nicht mehr, "als sei alles in bester Ordnung"²⁰.

Man sollte u.E. mit einer sehr viel intensiveren Auseinandersetzung der sinaitischen Heiligtumstexte mit der kodifizierten wie mit der konzeptionellen Tradition rechnen als sich dies von den literarischen und den historischen Vorgaben WELLHAUSENs nahelegt.

2. Unsere zweite Anfrage an WELLHAUSENs Vorgaben hängt mit der ersten eng zusammen und richtet sich auf das Gewicht, das er der Erforschung der nachexilischen Zeit als Ort der Wirksamkeit der priesterschriftlichen Texte beimißt. WELLHAUSENs Perspektive ist überwiegend diachron, d.h. seine Datierung der priesterschriftlichen Texte hängt wesentlich ab von der Rekonstruktion der Vorgeschichte. Die synchrone Perspektive, d.h. der soziohistorische Kontext, die zeitgenössische Literatur der frühen oder späteren nachexilischen Zeit, spielen kaum eine Rolle.

¹⁷ Alle Zitate: J. WELLHAUSEN, a.a.O. S.36.

¹⁸ G.v.RAD, Theologie I, S. 245: "Das Deuteronomium hat etwas Herzandringendes...Bei der Priesterschrift fehlt dieser lebendige Deutungswille ganz. Mit der Sammlung, Sichtung und theologischen Einordnung war ihr Aufgabe im wesentlichen erfüllt."

¹⁹ N. LOHFINK, Priesterschrift, S.224.

²⁰ J.WELLHAUSEN, a.a.O. S.36. Zu den Texten siehe KEARNY, Creation, S. 383 und den Exkurs zu 2.4.

WELLHAUSEN selbst war, wie gesagt, an der geschichtlichen Welt der nachexilischen Gemeinde eher desinteressiert, ja er war ihr abgeneigt²¹. Es ist auffallend, daß eingehendere Untersuchungen zu diesem Fragenkomplex im Zusammenhang mit der P bis heute fehlen.²² Ein Indiz dieser Fehlstelle ist der Raum, den die nachexilischen Propheten und Esra/Nehemia in den Stellenregistern der beiden neueren deutschen Bearbeitungen der sinaitischen Heiligtumstexte einnehmen: In den umfangreichen Arbeiten von V. FRITZ²³ und B. JANOWSKI²⁴ erscheinen die zeitgenössischen Texte nur sporadisch. Ausdrücklich bemerkt V. FRITZ: "Eine nähere Festlegung von Entstehungsort und -zeit ist vorläufig nicht möglich und verlangt weitere Untersuchung der theologischen Strömungen in exilischer Zeit."²⁵ Aus dieser Bemerkung ergibt sich das Programm, eben jene Untersuchung anzustellen und damit zur Auffüllung des "leeren" Raumes zwischen den Eckdaten WELLHAUSENs und zur Aufhebung der historischen Isolierung der P beizutragen. Diesem Programm können wir uns ganz anschließen (Vgl. schon 2.4.).²⁶

²¹ Dies gilt zumindest im Zusammenhang seiner Datierung der Priesterschrift. Vgl. aber J. WELLHAUSEN, Rückkehr.

²² Vgl. etwa A. EITZ, Studien, und T. METTINGER, Dethronement, und oben 2.4.2.; A. HURVITZ, Study, Lit. (!).

²³ V. FRITZ, Tempel, S. 204f., zitiert Sacharja und Maleachi je einmal, Haggai überhaupt nicht. Aus Esra wird Kap. 6 zweimal zitiert, aus Nehemia erscheinen die Kap. 10-12.

²⁴ In B. JANOWSKI, Sühne, S. 388f. erscheinen Sacharia und Maleachi je zweimal, Haggai fehlt. Aus Nehemia erscheinen Kap. 3 und 10, Esra fehlt.

²⁵ V. FRITZ, a.a.O. S. 157; vgl. auch LOHFINK, Priesterschrift, S.195.

²⁶ Es gibt charakteristische Ausnahmen, die die Datierung der P enger mit den Umständen der exilisch-nachexilischen Zeit verbinden. Zu ihnen gehört vor allem J.G. VINK, Date. Er geht weit in die nachexilische Zeit hinein und setzt den terminus a quo in die Esrazeit. P reflektiere die Mission Esras, der von den Persern dazu ausersehen gewesen sei, die Konflikte zwischen Samaritanern und Judäern zu befrieden (S. 63). Dazu seien persertreue Gola-Juden angesiedelt und das Land kultisch reorganisiert worden. Silo sollte Standort eines Zeltheiligtums auf halbem Wege zwischen Jerusalem und Samaria werden (S.72). Aus alledem ergibt sich bei VINK eine Datierung der P "to the later Persian Period" (S.143). In gewisser Weise fällt auch K. ELLIGERs Datierungsvorschlag aus dem WELLHAUSEN'schen Rahmen. ELLIGER mißt dem Heiligtum für die P keine zentrale Bedeutung bei (Geschichtserzählung, S.185, 188). Er vermutet, es könnte sich um ein "zeitlich begrenztes Provisorium" (S.198) im Exil handeln. Terminus ad quem wäre für die sinaitischen Heiligtumstexte dann die spätere Exilszeit.

2.5.1.2. Y. KAUFMANNs Gegenthese und ihre Probleme

Y. KAUFMANN setzt in seiner Kritik an WELLHAUSEN bei dessen oben dargelegter "e-silentio-Argumentation" an: "Now it is true that the community of the restauration apparently did not conceive of renewing the high places, yet the complete silence of P regarding them is some what strange."²⁷ Er zieht daraus den Schluß: "Nowhere in P is this basic and peculiar Deuteronomic idea reflected."²⁸ Stiftshütte und Lager repräsentieren vielmehr "every Israelite city in which a high place or temple was found"²⁹. KAUFMANN erneuert also die vordeuteronomische - und damit auch die "vor-GRAF'sche - Datierung der P gerade im Hinblick auf das Heiligtum, aber er macht keine genaueren Angaben zu ihrem historischen Ort. Er sieht die P als ein Stratum der Tora-Literatur, von dem gilt: "The ideas, the religious and political symbols of the Torah were fully formed by the time of the early monarchy. The literature continued...; but the symbols and ideals of early times remained intact."³⁰ Für die P jedenfalls ist der terminus ad quem "the age of Hezekiah"³¹.

KAUFMANNs Entwurf hat vor allem deshalb Kritik auf sich gezogen, weil er literarhistorische Tiefenschärfe vermissen läßt, d.h. "sich...auf eine allgemeine >priesterliche Literatur< ohne ausgearbeitete Schichtenunterscheidung"³² bezieht. Wir meinen nun, man sollte diesen Entwurf auch von der historischen Seite her kritisch betrachten. Analog zu WELLHAUSEN macht auch KAUFMANN die "Kultzentralisation" zu einem gewissermaßen absoluten Datum mit der Folge, daß die Kultgeschichte Israels in zwei Epochen zerfällt: die Zeit vor und die Zeit nach dem Aufkommen der Idee einer Zentralisation des Kultes.

Dagegen wäre u.E. einzuwenden, daß die Tendenzen zur Kultzentralisation schon viel früher, wenn auch nicht aus "idealistischen" Gründen, einsetzten. Schon Davids Überführung der Lade nach Jerusalem kann als ein Akt der Kultzentralisation betrachtet werden. Es war ja die Absicht Davids, "durch die Überführung der Lade Jahwes in seine neue Residenz eine engere ideelle Verknüpfung zwischen dieser und den beiden anderen Reichen, speziell wohl

²⁷ Y. KAUFMANN, Religion, S. 175.

²⁸ A.a.O. S.176.

²⁹ A.a.O. S.177.

³⁰ A.a.O. S.204.

³¹ A.a.O. S.205.

³² N. LOHFINK, Priesterschrift, S. 201, Anm. 33.

dem Reiche Israel, herzustellen"³³. Nicht anders ist - im Rahmen des Nordreichs - die Einrichtung des Reichsheiligtümer Betel und Dan (1 Kön 12) durch Jerobeam motiviert gewesen. Ein Blick in die Prophetenbücher, die das 8. Jahrhundert reflektieren, zeigt, daß diese "Teilzentralisationen" nicht ohne Erfolg gewesen sind. Gewiß wendet sich Hosea gegen die Opfer auf den "Berggipfeln" und den "Hügeln" (Hos 4,13), gegen den Kult in Gilgal (Hos 9,15; 12,12), aber sein besonderes Augenmerk gilt doch dem Reichsheiligtum Betel und seinem Stier (Hos 8,5f.; 10,5ff.). Micha, der "Landjudäer", nennt ein Heiligtum mit Namen, den Zion (Mi 3,12); seine Tradition sieht den Höhenkult Judas bereits konzentriert in Jerusalem (Mi 1,5): "Wer sind die Höhen Judas, ist's nicht Jerusalem?"³⁴ Sollte in einer derart komplexen und konflikträchtigen Zeit wirklich ein Entwurf entstanden und gereift sein, in dem "every Israelite city in which a high place or temple was found"³⁵ als Ort der Präsenz Jahwes, als Stätte des einen Israel gelten kann?

Eine eigentümliche Mischung der Ansätze J. WELLHAUSENs und Y. KAUFMANNs hat M. HARAN versucht.³⁶ Mit KAUFMANN teilt er den vorexilischen terminus a quo, mit WELLHAUSEN das Szenario einer Reform. HARAN verbindet die P mit der Kultreform des Hiskia (2 Kön 18,4ff.). Wie Josias Reform gründe auch die des Hiskia auf der Idee der "abolition of all cultic institutions outside Jerusalem and the restriction of cultic activity to the Jerusalem temple alone"³⁷. Wie WELLHAUSEN kommt auch HARAN in die Lage, das Stillschweigen der P zur Kultzentralisation erklären zu müssen: "P's utopian image contains no reference to high places, not because by that time the centralization of the cult was actually taken for granted, but for the opposite reason that high places still existed and centralization was mere aspiration on the part of the priestly school."³⁸ HARAN nennt eine ganze Reihe von Vergleichspunkten, in denen sich die Reformen Hiskias und Josias unterscheiden.³⁹ Im ganzen stellt er sich die P als esoterische Literatur einer "sanften" Reform vor, die von der "Vehemenz und dem Extremismus" der Josianischen Reform weit entfernt gewesen sei.⁴⁰

³³ A. ALT, Staatenbildung, Kl.Schriften II, S.46; vgl. auch M. NOTH, Gesetze, S.46, der den "Tempel von Jerusalem" auch noch in der Königszeit als "das >amphiktyonische< Zentralheiligtum" bezeichnet.

³⁴ Vgl. zum Text und seiner literarhistorischen Einordnung: H.W. WOLFF, Micha, S.21.

³⁵ Y.KAUFMANN, Religion, S.177.

³⁶ Vgl. M. HARAN, Temples, S. 132-148.

³⁷ A.a.O. S. 132.

³⁸ A.a.O. S.145.

³⁹ Vgl. a.a.O. S.136 ff.

⁴⁰ Vgl. a.a.O. S. 142.

In einer jüngeren Arbeit baut HARAN diese Sicht - wiederum in eigen - tümlicher Spiegelung WELLHAUSEN'scher Ansätze - dahingehend aus, daß P von der Zeit der hiskanischen Reform an "the exclusive possession of the priestly semi-esoteric circle"⁴¹ gewesen sei, bis Esra die P als Teil der kanonisierten Tora veröffentlicht habe.⁴² So kommt eine "geteilte" Datierung der P zustande.

Eine geteilte Datierung des p. Textmaterials vertritt auch R.E.FRIED - MAN. Er teilt das Material in eine vorexilische Textgruppe (P¹) und in Text - teile, die die nachexilische Edition des Materials repräsentieren (P²). In der Einzelerargumentation zu den vorexilischen Texten geht FRIEDMAN zentral von den sinaitischen Heiligtumstexten aus. Er will erweisen, daß "the Priestly Tabernacle is neither a symbolic representation of the Second temple nor of the local sanctuaries, but, not a symbol, the Priestly Tabernacle refers to the historical Tabernacle, which was located in the First Temple."⁴³

Dazu rekonstruiert FRIEDMAN die Stiftshütte in höchst eigenwilliger Weise so, daß sie exakt in den Raum unter den Flügeln der Keruben des salomonischen Tempels paßt.⁴⁴ Der Versuch FRIEDMANs einer Integration der Stiftshütte in den salomonischen Tempel scheint uns vor allem deshalb nicht gelungen, weil FRIEDMAN die Intention der sinaitischen Heilig - tumstexte zu wenig beachtet, ein voll ausgerüstetes und funktionsfähiges Heiligtum zu entwerfen. Nach Friedman werden nur Zelt, Wohnung und Lade in den Tempel integriert. Was geschieht mit dem Schaubrote-Tisch, dem Leuchter, dem Brandopferaltar, dem Vorhof? Gewiß lassen die Baubeschreibungen von Stiftshütte und Tempel Affinitäten erkennen. Aber einfach integrierbar sind die beiden Strukturen nicht.

⁴¹ M. HARAN, Scenes, S. 328.

⁴² A.a.O. S.330.

⁴³ R.E.FRIEDMAN, Exile, S.48; im Original z.T. gesperrt.

⁴⁴ Vgl. a.a.O. S. 49-51. Die Rekonstruktion beruht vor allem auf einer über - lappenden Anordnung der **קדש** des **מבוא** (Ex 26,15ff, Vgl. die Abb. bei FRIED - MAN, a.a.O. S.137). Die "Wohnung" sei ein eigenständiges Stück sakralen Inventars gewesen, "a structure within the tent of meeting"(S.54). Nun geht aus F.s Darstellung nicht völlig eindeutig hervor, ob er das gesamte Zelt (S.55) oder nur die Wohnung unter den Keruben plziert sehen will. Jedenfalls: "...the Tabernacle must be in the Temple of Salomon in order to establish the Temple as Israel's legitimate place of worship."(ebd.). Weiterhin führt F. dazu vor allem chronistische Texte an, die u.E. aber nur beweisen, daß die Chr zwischen Davidszelt und Stiftshütte streng unterscheidet (1 Chr 16,37ff; 2Chr 1.3f) und zu erkennen geben, daß die Chronik den Tempel als Nachfolgebau der Stiftshütte versteht (1 Chr 9,19-23; 2 Chr 5,5; 29, 6b).

Den historischen Ort der vorexilischen Heiligtumstexte verlegt Friedman in die Zeit der Reform Josias:

"Numerous points of proximity between P and Dtr¹ bolster this notion that much of P was composed to the juncture of the josianic reform and prior to the destruction of Judah. Not the least of these is the matter of centralization."⁴⁵

Hier ist wieder WELLHAUSENs Stichwort von der "Zentralisation". Wie dieser und HARAN ist auch FRIEDMAN gezwungen zu erklären, weshalb die P dazu schweigt:

"In focussing continually on the Tabernacle, P protests a bit too much for one to accept WELLHAUSEN's claim that P *presumes* an accomplished centralization. On the contrary, the Priestly writer(s) seem to be fighting for the same objective as that of the Deuteronomists."⁴⁶

Zu solch unterschiedlichen Schlüssen können "argumenta e silentio", oder, besser gesagt, "argumenta cum silentio" führen. Es ergibt sich jedenfalls das überraschende Bild, daß jüngere Bestreiter der Datierung WELLHAUSENs wesentliche Punkte seiner Argumentation übernehmen, ohne sie als solche zu diskutieren: die Kultzentralisation als Haftpunkt, die Bedeutung des "Stillschweigens" der P dazu, die Zwischenzeit zwischen Entstehung und Veröffentlichung der Texte.

Wir meinen, daß die Annahme der Kultzentralisation als bedeutungs- konstitutiver Kontext für die sinaitischen Heiligtumstexte immer wieder in die "Sackgasse" des Stillschweigens führt. Sollte man den Ansatzpunkt nicht dort wählen, wo die Texte nicht schweigen?

Die Texte beschreiben in aller Deutlichkeit die Gründung und den Bau eines Heiligtums. Eben dies aber war das Problem nach der Zerstörung des jerusalem Tempels in der Zeit seines Wiederaufbaus und in der Zeit der Reorganisation seines Kultes. Die so umrissene Zeit deckt sich mehr oder minder mit der "Zwischenzeit", die von den besprochenen Autoren zwischen Entstehung und "Veröffentlichung" der sinaitischen Heiligtumstexte angesetzt wird. In dieser Zeit werden wir den bedeutungskonstitutiven Kontext für die sinaitischen Heiligtumstexte (nicht für die priesterschriftlichen Materialien insgesamt!) suchen.

Anhangsweise hinzuweisen ist auf neuere Versuche, eine vorexilische Datierung der priesterschriftlichen Texte auf stilgeschichtlichem Wege zu begründen.⁴⁷ A. HURVITZ kann wohl durchaus zugestimmt werden, wenn er konstatiert "that the linguistic background reflected in P is earlier...than that

⁴⁵A.a.O. S. 64f.

⁴⁶A.a.O. S. 65.

⁴⁷Vgl. A.HURVITZ, Study, bes. S. 81 ff; ders. Evidence; Z.ZEVIT, Lines.

represented by Ez."⁴⁸ Dies ist aber streng auf den linguistischen Bereich beschränkt zu sehen. Bedingungsfaktoren des Sprachgebrauchs können "Vorlagen" ebenso sein wie die bekannte archaisierende Tendenz des priesterschriftlichen Stils⁴⁹. Das stilistische, sprachgeschichtliche Argument allein reicht zur Datierung nicht aus.

2.5.2. Bedeutung

Versucht man, die Meinungen der atl. Forschung zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte zu überblicken, so bieten sich dem Betrachter einige wenige Grundfiguren. Sehr wahrscheinlich ist keine dieser Grundfiguren unangemessen, vermutlich aber ist jede von ihnen ergänzungs- und integrationsbedürftig.

2.5.2.1. Die Aitiologietheese

Die erste Grundfigur kann Aitiologietheese genannt werden, insofern sie durch die sinaitischen Heiligtumstexte erklärt sein läßt, wie etwas geworden ist. Grundlegend für diese Deutungsfigur ist wiederum J.WELLHAUSEN gewesen:

"Die Grundlage der Konzentration des Gottesdienstes, der Tempel, der in Wirklichkeit erst von Salomo gebaut wurde, gilt ... als so unentbehrlich, daß er tragbar gemacht und als Stiftshütte in die Urzeit versetzt wird. Denn diese ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalemischen Tempels."⁵⁰

Als in die Urzeit versetzte Kopie und vor allem als Grundlage der Konzentration der Gottesdienstes wird die Stiftshütte im Kontext der Priesterschrift Bestandteil der "heilige(n) Verfassung des Judentums"⁵¹. In WELLHAUSENs Deutung sind sowohl Elemente von Legitimation wie auch Elemente von Programmatik enthalten. Vor allem aber ist der Bezugspunkt der Aitiologie immer und - wenn wir recht sehen, diskussionslos - das jerusalemische Heiligtum.

Neuerdings aufgegriffen wurde diese Deutung von M.NOTH in seinem Exodus-Kommentar: "...für P (ist) der Jerusalemer Tempel ... das eine legitime Heiligtum schlechthin ... (es) wird unmittelbar auf die göttliche Anweisung

⁴⁸A.HURVITZ, Study, S.84.

⁴⁹Vgl. dazu F.M.CROSS, CMHE, S.322; so auch C.L.SEOW, Designation, S. 189, Anm. 19.

⁵⁰J.WELLHAUSEN, Prolegomena, S.37.

⁵¹A.a.O. S.440.

vom Sinai zurückgeführt." ⁵² R.SCHMITT hält es für "höchstwahrscheinlich, daß der Tempel von Jerusalem als Vorbild für die Stiftshütte gedient hat, die von P als tragbares, in die Wüste zurückverlegtes Modell des Tempels dargestellt wird." ⁵³ Ausdrücklich spricht auch M.GÖRG in Bezug auf P (nicht die "Vorlage"!) von einer "großangelegte(n) Ätiologie des Tempelheiligtums in Jerusalem" ⁵⁴. Einen aitiologischen Bezug zum zweiten Tempel sieht V.FRITZ für die Ergänzungsmaterialien der P gegeben. ⁵⁵ B.JANOWSKI schließlich bekräftigt die Aitiologietheorie durch die Hervorhebung ihrer theologisch-heilsgeschichtlichen Aspekte. Das Zeltheiligtum erscheine "als in Jerusalem zu errichtendes >Abbild< der Mose von Gott auf dem Sinai gezeigten transzendenten חֲבִיתָא ... Indem der כבוד יהוה seinen Erscheinungsort vom Sinai zum אהל מועד verlagert, repräsentiert dieser von nun an als alleinige Stätte der Gegenwart Gottes den >Sinai auf der Wanderung<, der dereinst ... in Jerusalem als Heiligtum auf dem Zion seine Heimstatt finden soll." ⁵⁶

Die aitiologische Deutung hat die Eigenart, Stiftshütte, salomonischen Tempel, Zion, josianischen Tempel und das nachexilische Heiligtum in einer Linie zu sehen. Damit verbunden ist nicht selten auch eine etwas schematische Sicht der exilischen Lebenssituation. Das Zeltheiligtum - so JANOWSKI - weise "auf eine heilige Stätte, an der ...die Begegnung zwischen Gott und Israel im Kultgeschehen ermöglicht und so die hoffnungslose Situation des Exils durch die gnädige Gewißheit göttlicher Gegenwart kontrapunktiert wird." ⁵⁷ Man kann fragen, ob etwa die Exulanten, die sich an den Rat Jeremias (Jer 29,4ff) hielten oder jene Leviten, die Esra allem Anschein nach überreden mußte, mit ihm nach Jerusalem zurückzukehren (Esr 8,15ff), ihre Situation als so hoffnungslos betrachteten.

Einen gewichtigen, aus den Texten selbst erhobenen Einwand gegen einen allzu selbstverständlichen Bezug der sinaitischen Heiligtumstexte auf den Zion hat M. HARAN formuliert: "...P's tabernacle, according to his own story, was never moved to Jerusalem. Jerusalem is not even mentioned in P..." ⁵⁸ Nun wird man den letzten Satz nicht ohne Vorbehalte unterschreiben wollen. Dazu sind die Anklänge der sinaitischen Heiligtumstexte an die Beschreibung des jerusalemmer Heiligtums doch zu eng (vgl. dazu unten 7.3.2.). Unbeschadet

⁵²M.NOTH, EXODUS, S.163. Anders noch ders., Überlieferungsgeschichte, S.267, vgl. unten 2.5.2.3.

⁵³R.SCHMITT, Zelt, S. 255.

⁵⁴M.GÖRG, Zelt, S. 34, im Original z.T. gesperrt.

⁵⁵V.FRITZ, Zelt, S.166; für seine Deutung der Pg s.u. 2.5.2.2.

⁵⁶B.JANOWSKI, Sühne, S.336f.

⁵⁷A.a.O. S. 339; im Original z.T. gesperrt.

⁵⁸M.Haran, Temples, S.198.

dessen jedoch hat HARAN sicher darin recht, daß das auf dem Sinai gegebene Modell zunächst ein Modell für die daraufhin gebaute Stiftshütte ist, deren literarisch verfolgbare Spur sich in Silo (Jos 18,1) verliert.

M.HARAN will daraus schließen, hinter den sinaitischen Heiligtumstexten stehe "the temple legend of Shiloh"⁵⁹. Wichtiger und für das hier verhandelte Problem bezeichnend ist jedoch, daß HARAN diese Tempellegende schließlich doch von Silo getrennt und auf Jerusalem übertragen sieht, und zwar als "the centre of a recorded utopian system within the atmosphere of the temple of Jerusalem."⁶⁰

Man sieht: der Interpret kommt kaum an einem Bezug des Sinaiheiligtums zum jerusalemer Heiligtum vorbei. Aber es ist zumindest die Frage, in welchem Sinne dieser Bezug aitiologisch zu nennen ist. Daß das sinaitische Heiligtum den Bestand des jerusalemer Heiligtums im Sinne eines Urbild/Abbild-Verhältnisses begründen will, scheint uns doch fraglich.

2.5.2.2. Die These vom paradigmatischen Heiligtum

Eine zweite Grundfigur der Deutung der Texte erscheint in N.LOHFINKs Aufsatz "Die Priesterschrift und die Geschichte". Allerdings geht LOHFINK auf die sinaitischen Heiligtumstexte nur am Rande ein. Gleichwohl scheint uns seine Deutungsfigur auch auf die sinaitischen Heiligtumstexte extrapolierbar.

LOHFINKs Begriff für die Kontextualität der priesterschriftlichen Texte ist der Begriff der "Transparenz": "... das, was erzählt wird, entspricht Situationen, Möglichkeiten, Erfahrungen und Problemen der angezielten Leserschaft."⁶¹ So sei etwa die Kundschaftergeschichte mit ihrem Schlüsselwort "dibbat ha'ares" ("Verleumdung des Landes", Num 13,32; 14,36f) in Verbindung mit Ez 36,1-15 transparent auf die Situation der zögerlichen Heimkehrer. Sie haben sich "durch abschätzige Äußerungen über das Land" der "sündige(n) Übernahme des Urteils anderer Völker"⁶² schuldig gemacht. Oder: Die Friedfertigkeit der Kundschaftergeschichte in ihrer priesterschriftlichen Gestalt mache "die Geschichte durchsichtig auf die Verhältnisse im Perserreich. Da mußte ja nichts erobert werden."⁶³

Soweit deckt sich LOHFINKs Vorstellung von der Transparenz mit unserer Vorstellung von der situativen Kontextsphäre. Indes reicht die

⁵⁹A.a.O. S. 202.

⁶⁰A.a.O. S. 204. Unterstreichung von mir.

⁶¹N.LOHFINK, Priesterschrift, S. 211.

⁶²A.a.O. S. 212.

⁶³Ebd.

Vorstellung von der Transparenz noch erheblich weiter. Vor allem die priesterschriftliche Urgeschichte - aber nicht nur sie - mache deutlich: "Jedes Ereignis ist transparent erzählt. Was einmal war, kann also wiederkehren. Die Strukturkongruenz erhellt die Gegenwart des Lesers, ja vielleicht jede mögliche Gegenwart." ⁶⁴

Damit habe P ein "Verständnis von Geschichte, für das es... einen Vorrat paradigmatischer Weltkonstellationen gibt" ⁶⁵. Von daher vor allem kann man diese Deutungsfigur "paradigmatisch" nennen.

LOHFINK setzt diese Deutungsfigur bewußt von den beiden anderen hier besprochenen ab. Weder die aitiologisch-legitimatorische noch die - gleich vorzustellende - utopisch-eschatologische werde dem priesterschriftlichen Denken gerecht. "Pg kennt keine dynamische, sich immer wieder selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hinsteuernde Geschichte, nachdem Israel einmal den Jordan überschritten hat." ⁶⁶ Allerdings bestehe die Möglichkeit, daß Israel aus der paradigmatischen "Vollgestalt ins Unvollkommene zurückfallen kann. Dann müssen die dynamischen Phasen nochmals gegangen werden." ⁶⁷ Die sinaitischen Heiligtumstexte enthielten demnach einen Heiligtumsentwurf, der womöglich nicht nur für Israel paradigmatisch zu sein beansprucht, sondern für jedes mögliche Heiligtum.

Bei G.C.MACHOLZ erscheint diese Deutungsfigur in einer radikalen, ihrer aktuell-geschichtlichen Transparenz beraubten Gestalt: "Die Priesterschrift hat dem exilischen Israel nichts für seine Situation Spezifisches zu sagen - das ist ihr Spezifikum. Was durch Jahwe gesetzt ist, gilt, wie es gegolten hat und gelten wird." ⁶⁸

In eine vergleichbare - gleichsam protestantisch modifizierte - Richtung weist auch die von V. FRITZ im Anschluß an M.L.HENRY entwickelte Deutung des Entwurfes der Pg, die auf die Vergegenwärtigung des Heiligtums "im Wort" abhebt:

"Das Heiligtum ist nicht mehr königliche Kultstätte und Reichstempel, sondern Offenbarungsstätte... Das Mose mitgeteilte Heiligtum bleibt unverlierbar der Mittelpunkt des Volkes, da es allein an das Wort gebunden ist ... Nicht die Beschreibung oder die Begründung eines neuen Tempels ist die eigentliche Absicht der Priesterschrift, sondern die Vergegenwärtigung der Kultstätte im Wort. Beim Lesen, Sprechen und Hören der priesterschriftlichen Sinaierzählung erstet die Kultstätte jeweils aufs neue und bleibt so unzerstörbar der Mittelpunkt

⁶⁴A.a.O. S. 213. Unterstreichung von mir.

⁶⁵A.a.O. S.214.

⁶⁶A.a.O. S.221.

⁶⁷A.a.O. S. 224.

⁶⁸G.C.MACHOLZ, LAND, S.163.

des Volkes ... Die kultischen Einrichtungen sind im Wort unvergänglich errichtet und zu einem dauernden Bestand erhoben."⁶⁹

Gewiß hebt diese Deutungsfigur ein wichtiges Moment der sinaitischen Heiligtumstexte hervor: die Texte geben keine unmittelbar auf außertextuelle Größen beziehbaren Signale. Dies heißt aber nicht, und darin besteht u.E. die Gefahr dieser Deutungsfigur, daß die Texte aus ihrem situativen, geschichtlichen Kontext herausgenommen werden dürfen, oder daß ihnen eine solche Esoterik gar als Programm unterstellt werden dürfte. Gewiß existiert das Sinaiheiligtum, wie V.FRITZ sich ausdrückt, zunächst "im Wort". Ob es aber dort bleiben sollte, sei es als spirituelle Vergegenwärtigung eines einstmals realen Heiligtums oder als ideales Paradigma jedes denkbaren Heiligtums, dies müßte u.E. doch noch einmal überprüft werden.

2.5.2.3. Die These der kritischen Utopie

T.E. FRETHEIM hat in seinem Artikel "The priestly document: Anti-Temple" eine gewisse Extremposition der nun zu besprechenden dritten Grundfigur der Deutung der sinaitischen Heiligtumstexte entwickelt. FRET-HEIM schlägt vor

"that they (scil. "the Priestly writers") were opposed to the rebuilding of a temple after the return from exile. Instead, they were calling for a return to the theocratic age, prior to kingship and temple, in their own day, with a people centered around a movable sanctuary."⁷⁰

Urheber dieser Idee sei Jeremia gewesen, in dessen Rückkehrweisagung (Jer 29,10ff) vom Tempel nicht die Rede ist; außerdem wird in Jer 3,16f die Wiederherstellung der Lade für untunlich erklärt. Jeremia sei in seiner Opposition zum jerusalemmer Tempel kein Einzelgänger gewesen; vielmehr habe er wohl eine lange Tradition repräsentiert, die sich auf das Priester-geschlecht von Silo zurückgeführt habe.⁷¹

⁶⁹V.FRITZ, Zelt, S.153f. Vgl. M.L.HENRY, Jahwist, S.29.Nebenbei zu bemerken, daß der Textbestand, den LOHFINK und FRITZ der Pg noch zugestehen, in der Tat kein realiter brauchbares Heiligtum ergibt. So könnte die Paradigmatisierung bzw. "Spiritualisierung" des Heiligtums der Literarkritik zumindest mitzuverdanken sein.

⁷⁰T.E.FRETHEIM, Anti-Temple, S.315f.

⁷¹Vgl. a.a.O. S.316f.

Neben Jeremia nennt FRETHEIM Jes 66,1f als "anti-temple position"⁷² der frühnachexilischen Zeit, die einerseits die von Haggai und Sacharja vertretene Position einer "influential and authoritative religious party"⁷³ verwirft, andererseits mit den in Hag 1,2 und Esra 4,4ff reflektierten Widerständen gegen den Tempelbau in Verbindung stehen könnte. Kurz:

"The tabernacle of P must...be seen not as a projection of the temple back into the Mosaic period, but as an impermanent sanctuary which was programmatically set forth by the Priestly writers as the dwelling place of Yahweh for the post-exilic community."⁷⁴

Allerdings kommt auch FRETHEIM nicht an der Tatsache vorbei, daß in Jerusalem ein "permanentes Heiligtum" gebaut wurde. Er stellt sich am Ende seines Artikels die Frage: Was geschah unter diesen Umständen mit der durch die sinaitischen Heiligtumstexte repräsentierten Position?

"It is here suggested that the rebuilding of the temple resulted...in a compromise between pro-temple and anti-temple factions...It is probable...that the second temple was interpreted in terms of an impermanent dwelling place for God, as a tent or a tabernacle."⁷⁵

Man kann diese Sicht der Dinge für ungenügend begründet halten⁷⁶. Zunächst spricht aber u.E. methodisch für sie, daß sie ein synchrones Szenarium wenigstens im Ansatz zu entwerfen wagt. Forschungsgeschichtlich steht sie auch nicht so allein, wie es zunächst scheinen mag. Zu erinnern ist hier an v.RAD, CROSS und KUSCHKE (vgl. oben 2.4.2.), die das Zeltelement in den sinaitischen Heiligtumstexten als ein Element der Kritik an der Jerusalemer Tempeltheologie aufgefaßt haben.

Wir meinen, daß Überlegungen, die den Entwurf der sinaitischen Heiligtumstexte als einen "utopischen" kennzeichnen, eine jerusalem-kritische Deutung zumindest nicht ausschließen. In diesem Sinne haben M.NOTH⁷⁷, K.KOCH und - wie oben dargestellt - auch M.HARAN votiert.

⁷²A.a.O. S. 318.

⁷³Ebd.

⁷⁴A.a.O. S. 329. Unterstreichung von mir.

⁷⁵Ebd.

⁷⁶So R.SCHMITT, Zelt, S.238. SCHMITT macht allerdings vorwiegend diachron - traditionsgeschichtliche Gründe geltend und geht auf die synchrone Argumentation kaum ein.

⁷⁷M.NOTH, Überlieferungsgeschichte, S. 267: "...die am >idealen< Heiligtum orientierte Theologie von P..."

M.NOTH hielt es für wahrscheinlich, "daß P mit der Betonung des **אֹהֶל מוֹעֵד** die ... Jerusalemer Priesteranschauungen vom Wohnen und der Gegenwart Gottes im Tempel hat ergänzen und korrigieren wollen..."⁷⁸ K.KOCH hebt zwar das Bestreben der priesterlichen Grundschrift hervor, "Jerusalemer Kulttraditionen zur Geltung zu bringen." Aber: "Es werden ... keineswegs alle Jerusalemer Kultüberlieferungen aufgenommen, vielmehr übt der Verfasser der Priesterschrift eine kritische Sichtung."⁷⁹ KOCH notiert u.a., daß in der "sakral-völkischen Ordnung, welche die Priesterschrift entwirft", von einem irdischen König "nicht die Rede" sei⁸⁰. Im Kontext mit Haggais (Hag 1,12ff; 2,20ff) und Sacharjas (Sach 4,8ff; 6,12f) Plädoyers für den Tempelbauer und Thronprätendenten Serubbabel könnte diese Auslassung einige Brisanz gehabt haben.

Mit solchen Hinweisen könnte eine Richtung angegeben sein, in der bei der Rekonstruktion des situativen Kontextes und damit des Bedeutungs - horizontes der sinaitischen Heiligtumstexte weiter zu suchen wäre. Es wäre dann zu fragen, ob und in welcher Weise sich die sinaitischen Heiligtumstexte zum König bzw. zur Davidsdynastie und ihren Funktionen beim Tempelbau verhalten. Es wäre weiter zu fragen, ob und in welchem Sinne der Entwurf der sinaitischen Heiligtumstexte auf die Rolle und die Funktion zu beziehen wäre, die die Perser beim Bau des zweiten Tempels gespielt haben. Es wäre schließlich zu fragen, wie sich die Gemeinde des Sinaiheiligtums zu der Gemeinde, oder sagt man besser: den Gemeinschaften, der (nach-) exilischen Zeit verhält (vgl. Abschnitt 7).

⁷⁸A.a.O. S.266.

⁷⁹K.KOCH, Eigenart, S.38f; im Original z.T. gesperrt.

⁸⁰Vgl. a.a.O. S. 40.

2.6. Die exegetische Aufgabe

Ziel der Auslegung ist die Rekonstruktion der Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte im Sinne des Bedeutungsbegriffes, den wir in 1.2. entfaltet haben. Charakterisch für diesen Bedeutungsbegriff ist, daß er die Bedeutung eines Textes an dessen Funktion in kommunikativen Ereignissen knüpft und sie von den kontextuell gegebenen Wahlmöglichkeiten der jeweiligen Sender und Empfänger abhängig macht. Einschränkend hatten wir bereits darauf hingewiesen, daß dieser Rekonstruktion Grenzen gesetzt sein werden, so daß wir wohl nur zu "Bedeutungsgesichtspunkten" gelangen werden (vgl.1.3.2.).

Da die sinaitischen Heiligtumstexte in sich und in der Verbindung mit ihren Kotexten komplex sind, bedarf es zunächst der Rekonstruktion der in diesen komplexen Text eingegangenen historischen Texte, der Texthypothese (vgl. 1.3.2.).

Wir haben gesehen, daß die atl. Forschung für den Pentateuch zwei literarhistorische Modelle entwickelt hat, die auch zu Texthypothesen für unsere Texte geführt haben, bzw. führen können: Das eine dieser Modelle ist die weithin akzeptierte und breit ausgearbeitete Grundschrifthypothese. Diese aber ist uns für unseren Textbereich fraglich geworden (vgl. 2.2.1.). Das andere Modell ist die Bearbeitungshypothese. Diese existiert für unseren Textbereich in der neueren Forschung eigentlich erst als Programm (vgl. 2.2.2.). Wir leugnen nicht, für dieses Programm Sympathien zu hegen.

Gleichwohl - oder eben deshalb - scheint es uns in der gegenwärtigen Lage der Forschung nötig, die Texthypothese für die sinaitischen Heiligtumstexte zunächst ohne ein vorgängiges literarhistorisches Modell zu entwickeln. Dazu sind Momente von konzeptioneller Kohärenz und formaler Kohäsion an den sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Kotexten zu sammeln und zu korrelieren. Methodisch werden wir dabei von der Frage nach den Kohärenz - momenten, also vom Inhaltsaspekt der Texte, ausgehen; die Analyse der Kohäsionmomente, also der Formaspekt, fungiert als "Gegenprobe" für die Ergebnisse der konzeptionellen Analysen. Dieses Verfahren hat sich uns zunächst theoretisch (1.3.2), dann aber auch forschungsgeschichtlich (2.1.) nahegelegt.

Unsere Untersuchung zielt zwar auf die sinaitischen Heiligtumstexte, gleichwohl bedarf es einer Bestimmung des Verhältnisses dieser Texte zu ihren Kotexten, ja es ist überhaupt erst zu entwickeln, ob und inwiefern das von uns vorläufig abgegrenzte Textkorpus in seinen engeren Kotexten als selbständig

aufzufassen ist oder ob und inwiefern dies nicht der Fall ist.¹ Dies soll in **Abschnitt 3** "Die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Kotexte" geschehen. Dabei wird die Untersuchung der konzeptionellen Gesichtspunkte im Vordergrund stehen.

Die beiden folgenden Abschnitte wenden sich dann der Analyse der sinaitischen Heiligtumstexte selbst zu und zwar werden wir dann die konzeptionelle Tiefenstruktur und die Oberflächenstruktur der Texte in dem oben dargelegten Verhältnis untersuchen.

Abschnitt 4 "Makrostruktur und Konzepte der sinaitischen Heiligtumstexte" wird Kohärenz- und Inkohärenzmomente des komplexen Textes der sinaitischen Heiligtumstexte herausarbeiten. **Abschnitt 5** "Der Oberflächentext der sinaitischen Heiligtumstexte" wird in kritischer Korrelation zu den Ergebnissen von Abschnitt 4 die Indizien von Kohäsion und Inkohäsion aus dem komplexen Text sammeln.

Abschnitt 6 wird dann die "Texthypothese" für die sinaitischen Heiligtumstexte aus den Ergebnissen der Abschnitte 4 und 5 formulieren. Dabei wird auch ein literarhistorisches Erklärungsmodell für die sinaitischen Heiligtumstexte zu entwickeln sein, so daß in diesem Abschnitt unsere eigentliche Literarkritik für die sinaitischen Heiligtumstexte enthalten sein wird. Hier erst wird sich entscheiden, ob und in welchem Sinne unsere Sympathie für ein "Bearbeitungsmodell" den Texten angemessen ist.

In **Abschnitt 7** schließlich liegt die Aufgabe der Bedeutungsrekonstruktion für die Texthypothese vor uns. Die forschungsgeschichtlichen Betrachtungen haben dafür theoretisch-methodische sowie historische Richtungen gewiesen. Theoretisch - methodisch wird es uns vor allem auf Relation der Konzepte der sinaitischen Heiligtumstexte zu synchronen Konzepten ankommen (vgl. 2.4.), um deutlich machen zu können, welche Wahl die Texte aus den zu ihrem Thema möglichen Standpunkten getroffen haben. Historisch werden wir in dem von

¹Die Vorarbeiten, die auf der Grundlage der Grundschrifthypothese erarbeitet wurden, stehen uns dazu nur insoweit zur Verfügung, als sie Beobachtungen an den Texten formulieren, nicht aber in ihren interpretativen Schlüssen. Gegenüber der Grundschrifthypothese sind wir in einem weiteren, bedeutenden Nachteil, insofern, als diese auf der ganzen Breite der hexateuchischen Literatur ausgearbeitet ist. Dies ist im Rahmen einer Studie nicht zu leisten. Vielleicht ist mit diesem Nachteil der begrenzteren Textbasis aber auch ein gewisser Vorteil verbunden. Er könnte den Ansatz dazu bieten, die "Genesisperspektive" dieser Hypothese (vgl. 2.2.1.3. und 2.2.2.2.) einen Ansatz gegenüberzustellen, der eben nicht von den Verhältnissen der Genesis her entwickelt ist. In dieser Hinsicht treffen wir uns mit M.ROSE, Deuteronomist, der die Pentateuch-/Hexateuchfrage von noch weiter "hinten", nämlich vom "Problem eines Jahwisten im Josua-buch" her aufgerollt hat (vgl. a.a.O. S. 18).

J.WELLHAUSEN vorgeschlagenen Datierungsrahmen (vgl. 2.5.2.2.) bleiben und vor allem jene historischen Subjekte aufsuchen (Dynastie, Perser, Gemeinde), von denen anzunehmen ist, daß sie beim Bau des zweiten Tempels charakteristische Rollen gespielt und bestimmte Konzepte vertreten haben. Die weitere thematische Füllung dieser Programmatik hängt natürlich von den Ergebnissen der Analyse an den Texten ab. Wir werden, wie gesagt, nur Gesichtspunkte beibringen können. Wir hoffen aber, daß diese "Gesichtspunkte zu Kontext und Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte" ausreichen, um die in der Hypothese erarbeiteten Texte als "kommunikative Ereignisse" im angezielten historischen Rahmen wahrscheinlich und verständlich zu machen.

3. Die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Kotexte

3.1. Zu Problemstellung und Methodik

3.1.1. Problemstellung

Die wissenschaftlich-analysierende Rezeption von Texten beginnt, wie jede andere, mit der Lektüre dieser Texte. Die Texte werden dabei zunächst in ihrer vorliegenden, gewissermaßen real-existierenden Gestalt wahrgenommen.

Wer die von uns ins Auge gefaßten sinaitischen Heiligtumstexte im AT so aufsucht, wird zunächst feststellen, daß sie in einem merkwürdig spannungsreichen Verhältnis zu ihren Kotexten stehen. Einerseits fällt auf, daß sie eine charakteristische Thematik haben: Heiligtum, Priester, Opfer. Die einzelnen Teile dieser Texte sind eng aufeinander bezogen. Jahwe fordert in langer Rede (Ex 25-31) zur Einrichtung eines Heiligtums und zur Einsetzung einer Priesterschaft auf; die Realisierung all dessen wird in einer ebenso langen Erzählung (Ex 35-40; Lev 8f) berichtet, und dies in Worten, die denen der Rede weitgehend entsprechen. So entsteht der Eindruck hoher thematischer und formaler Geschlossenheit der Texte. Dadurch heben sie sich von ihren Kotexten ab, die kleinräumiger und vielfältiger sind in ihren Formen und Themen und dadurch "zerklüfteter", aber auch abwechslungsreicher wirken.

Andererseits aber sind die sinaitischen Heiligtumstexte den Kotexten eng verbunden. Die handelnden, redenden und angeredeten Personen sind hier und da nahezu diesselben. Auch der Ort der Handlung ändert sich nicht, es ist Berg und Wüste Sinai. Die literarische Grundform der mit größeren oder kleineren Redestücken durchsetzten Erzählung bestimmt die sinaitischen Heiligtumstexte und die Kotexte.

Es wird im ganzen Abschnitt 3. darum gehen, diese Beobachtungen weiter zu entfalten, also das Verhältnis der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Kotexten näher zu beschreiben.

Dies soll in drei Schritten geschehen: Erstens ist der Wahrnehmung nachzugehen, daß die sinaitischen Heiligtumstexte Teil eines Erzählzusammenhangs im Buche Exodus sind. In diesem ersten Schritt (3.2.) wollen wir herausfinden, wovon in den sinaitischen Heiligtumstexten "die Rede" ist, ob es so etwas wie ein großes gemeinsames Thema der sinaitischen Heiligtumstexte und ihrer Kotexte gibt. Für dieses "große Thema", wenn es denn aufweisbar sein sollte, werden wir den Terminus "Makrostruktur" einführen und gleich noch näher erläutern (3.1.2.). In den folgenden beiden Schritten wollen wir die konzeptionelle Kohärenz (vgl. oben 1.3.2.) der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Nachbartexten zum Gegenstand der Untersuchung machen. Dabei wird zunächst die Frage nach den wichtigsten "dramatis personae" und deren Handlungsrollen leitend sein (3.3.). Für die Einzeldarstellung werden wir dazu drei Gruppen bilden: 1. Die "dramatis personae" der menschlichen Großgruppen; 2.

die "dramatis personae" der hervorgehobenen Einzelnen und 3. die "dramatis personae" des göttlichen Bereichs (3.3.1.- 3.3.3.). Schließlich werden wir uns noch besonders mit den Funktionszusammenhängen der Lade (3.4.1.) und des "Gebäudes" (3.4.2.) befassen.

3.1.2. Zum Begriff der "Makrostruktur"

Ein Hörer, bzw. Leser steht immer wieder vor dem Problem, "...auch bei sehr langen und komplizierten Texten Fragen zu beantworten, wie >Wovon war die Rede? Was war der Gegenstand des Gesprächs?< ..."1. Wenn er dann antwortet: Dies oder jenes ist das Thema eines Buches oder einer Diskussion gewesen, dann gibt er genau das wieder, was T.V.DIJK die "Makrostruktur" eines Textes nennt2. Das grundlegende Verfahren bei der Bildung von Makrostrukturen besteht darin, Einzelinhalte ("Propositionen") von Texten in einem aufsteigenden Prozess der Verallgemeinerung und Reduktion so zusammenzufassen, daß die Einzelinhalte auf eine jeweils höhere semantische Ebene gehoben werden, ohne dabei "verlorenzugehen".

Dabei ist es, so T.v.DIJK3, durchaus denkbar, daß in einem größeren Textzusammenhang eine ganze Reihe von Makrostrukturen einander zugeordnet sind und ihrerseits eine weitere Makrostruktur bilden.

Wie gesagt, Makrostrukturen zu bilden, ist ein alltägliches Verfahren, das jeder, der mit Texten umgeht, immer wieder intuitiv vollzieht. Der Textwissenschaftler macht die wichtigsten Regeln dieses Verfahrens bewußt, so daß es methodisch kontrolliert nachvollzogen werden kann. V.DIJK hat diese Regeln "Makroregeln" genannt. Wir zitieren die drei Makroregeln V.DIJKs in der Formulierung des gemeinsam mit W.KINTSCH verfaßten Buches "Strategies of Discourse Comprehension"4:

I. DELETION: Given a sequence of propositions, delete each proposition that is not an interpretation condition (e.g., a presupposition) for another proposition in the sequence.

II. GENERALIZATION: Given a sequence of propositions, substitute the sequence by a proposition that is entailed by each of the propositions of the sequence.

1T.v.DIJK, Textwissenschaft, S. 45.

2 T.v.DIJK, Textwissenschaft S.41ff. Vgl.auch, T.v.DIJK, W.KINTSCH, Strategies, S. 189ff. Zum Verhältnis der Kategorien "Thema " und "Makrostruktur" vgl. V.DIJK, Textwissenschaft, S.45.

3T.v.DIJK, Textwissenschaft, S.43.

4Ebd. S. 190f. Vgl. V.DIJK, Textwissenschaft S.46ff.

III. CONSTRUCTION: Given a sequence of propositions, replace it by a proposition that is entailed by the joint set of propositions of the sequence."

Wir werden uns in der folgenden ersten Untersuchung (3.2.) der sinaitischen Heiligtumstexte und ihrer Kotexte dieser Regeln nicht explizit bedienen, sondern des eher intuitiven Verfahrens der paraphrasierenden und reduzierenden Nacherzählung. Dabei werden wir uns auch einen Umstand zunutze machen, den T.v.DIJK wie folgt beschreibt: "Im Text manifestieren sich nicht nur *Themawörter* (Schlüsselwörter), sondern *Themasätze*, die direkt einen Teil der Makrostrukturen repräsentieren"⁵. In solchen Themawörtern und -sätzen schlägt die semantische Texttiefe gewissermaßen unmittelbar auf die Textoberfläche durch. Als wichtiges Themawort in den Kotexten der sinaitischen Heiligtumstexte wird sich gleich das "Sterben" bzw. "Nichtsterben" der Israeliten erweisen.

Worin besteht nun der heuristische Nutzen der Kategorie der "Makrostruktur"? Es wird sich zeigen, daß Makrostrukturen nicht nur textgemäße Zusammenfassungen größerer Textkomplexe sind, die dazu befähigen, zu sagen, wovon "die Rede" ist. Sie werden uns vor allem auch in die Lage versetzen, Kohärenzen und Inkohärenzen zwischen Teil-komplexen unsere Texte faßbar und beschreibbar zu machen.

Mit dem Nutzen dieser Kategorie ist nun allerdings auch ein Nachteil verbunden: das notwendigerweise hohe Abstraktionsniveau von Makrostruktur - Aussagen. "The notion of macrostructure has been introduced to provide such an abstract semantic description of global content and hence of the global coherence of discourse,"⁶

Es ist jedoch anzunehmen, daß Kohärenz bzw. Nichtkohärenz nicht nur "global" erkennbar ist, sondern auch - wenngleich auch nicht so umfassend - an den "Primärkonzepten" (vgl. oben 1.3.2.), die die sinaitischen Heiligtumstexte mit ihren Kotexten teilen. Dieser "Feinbestimmung" der Kohärenzverhältnisse zwischen sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Kotexten ist dann, wie gesagt, der Abschnitt 3.3. gewidmet.

3.2. Die sinaitischen Heiligtumstexte in den Makrostrukturen von Wanderungs- und Sinaierzählung

⁵T.v.DIJK, Textwissenschaft S.45. Vgl. V.DIJK, W.KINTSCH, Strategies, S.193f.

⁶T.v.DIJK, W.KINTSCH, Strategies, S.189. Unterstreichung von mir.

In Ex 13,17-22 lesen wir: "Als aber der Pharao das Volk hatte ziehen lassen, da führte Gott sie nicht den Weg nach dem Lande der Philister -der wäre ja der nächste gewesen - denn Gott dachte: es könnte das Volk reuen, wenn sie Kämpfe vor sich sähen, und sie könnten nach Ägypten zurückkehren wollen. So ließ denn Gott das Volk auf den Weg in die Wüste gegen das Schilfmeer hin umbiegen und kampfgerüstet zogen die Israeliten aus Ägypten fort ... Dann brachen sie von Sukkot auf und lagerten sich in Etham am Rande der Wüste. Jahwe aber zog vor ihnen her, am Tag in einer Wolkensäule, um sie den Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten, damit sie Tag und Nacht wandern könnten. Ohne zu weichen war die Wolkensäule bei Tag und die Feuersäule bei Nacht an der Spitze des Volks" ⁷

Wir meinen, daß mit diesen Worten eine Zäsur, genauer: ein neuer Einsatzpunkt im Fortgang der pentateuchischen Erzählung erreicht ist⁸: Die Israeliten haben das ägyptische Kulturland verlassen. Zwar wird es sie in ganz unterschiedlicher Weise immer wieder einholen : in Gestalt der ägyptischen Truppen am Schilfmeer, in Gestalt ihrer eigenen Erinnerung an Ägyptens Annehmlichkeiten. Aber ab hier erscheint Gott den Israeliten in der neuen, bis -

⁷Die deutschen Zitate aus dem AT in diesem Abschnitt sind aus E.KAUTZSCH, A.BERTHOLET, Schrift.

⁸Je nach Gesichtspunkt des Lesers sind gewiß auch andere Gliederungen und Einsatzpunkte möglich. Bei neueren Kommentatoren ist die Tendenz erkennbar, die Meerwundertexte (Ex 14f) noch dem Aufenthalt in Ägypten zuzuschlagen; insbesondere aber werden die Ereignisse am Sinai sehr entschieden von den übrigen Ereignissen der Wanderung Israels in der Wüste abgesetzt.

Vgl. etwa B.BAENTSCH, Exodus, S.III: "Erster Hauptteil: Das Werk der Befreiung, Ex 2,1-15,21; II.Hauptteil, Israel in der Wüste. ebd S. 117: Erst mit dieser wunderbaren Rettung am Schilfmeer war der Auszug vollendet.". M.NOTH, Exodus, S.7: Die Herausführung aus Ägypten, 2.Mose 1,1-15,21; S.101, Der Anfang des Wüstenaufenthalts Israels 2.Mose 15,22-18,27; S. 121, Der Bundesschluß am Sinai und die ersten Anordnungen Gottes 2.Mose 19,1-40,38. Vgl. auch G.BEER, K.GALLING, Exodus, S.73 u. 84.

Einen deutlichen Einschnitt bei Ex 13,17 setzen H.HOLZINGER, Exodus, S.V und P.HEINISCH, Exodus, S.Xf. Auch die beiden letzteren setzen die Sinaiereignisse prononciert von der Wanderungserzählung ab.

E.ZENGER, Israel, sieht um den Sinai herum eine (allzu?) streng symmetrische "Kompositionsstruktur" (S.25), wobei in seiner Deutung der Gesichtspunkt einer "solidarischen Freiheitsgeschichte" (S.24) leitend ist. Jüngst hat sich P.WEIMAR, Meerwundererzählung, S. 5-20 zu den Kompositionsverhältnissen in diesem Teil des Exodusbuches geäußert. Auf der Ebene der Schlußredaktion lehnt er einen Neueinsatz der Erzählung bei Ex 13,17 ab (a.a.O. S. 9-11). Vielmehr sei der in "13,17aa vorliegende erzählerische Neueinsatz ... Element einer älteren Tradition". (a.a.O. S.9) Es scheint uns allerdings die Frage, ob auf dieser Ebene der Literargeschichte eine so genaue Differenzierung zwischen Redaktion und und verarbeiteten Stoffen noch sinnvoll ist.

her nicht gekannten Gestalt der Wolken-und Feuersäule. Etham ist der erste in der langen Reihe der Orte, die ausdrücklich als Ort des "Lagers" bezeichnet werden⁹. Die Erzählung rechnet ab hier mit einer gegenüber dem Aufenthalt in Ägypten völlig neuen Lebensweise der Israeliten, einer neuen Existenz, die geprägt ist vom Wandern der Gruppe von Lagerplatz zu Lagerplatz.

Diese Wanderung führt über viele Stationen bis in die "*Steppen Moabs jenseits des Jordan von Jericho*" (Num 22,1) und endet schließlich diesseits des Jordans in Gilgal, dem letzten der Orte, von dem gesagt wird, Israel habe dort das Lager aufgeschlagen (Jos 4,19; 5,10 MT). Die Notiz in Jos 5,12, am Tage nach der Pesachfeier am Lagerplatz Gilgal habe die Mannaspeisung aufgehört, verbindet das Ende der Wanderung mit deren Beginn: Nach einer Feier des Pesach/Mazzotfestes war Israel ausgezogen (Ex 12,13f), kurz nach dem Aufbruch hatte die Mannaspeisung eingesetzt (Ex 16). Diese ist nun in Gilgal überflüssig geworden. Das Fest kann bereits mit den Produkten des Landes gefeiert werden. Wiederum setzt eine neue Existenz Israels ein.

Diesen, von klaren Signalen gebildeten Erzählszusammenhang wollen wir "Wanderungserzählung" nennen.¹⁰ Diese Erzählung bildet den weitesten Rahmen der sinaitischen Heiligungstexte. Wir werden sie nun in ihren ersten Stationen bis zum Sinai verfolgen.

Die "Wanderungserzählung" ist in diesem Bereich geprägt von einer stabilen, mehrfach wiederholten thematischen Struktur: Das wandernde Israel gerät in eine tödliche Gefahr. Es zeigt sich voller Angst und hilfeheischend. Dabei begehrt es murrend und hadernd gegen seine Anführer und gegen Gott auf. Gott jedoch greift rettend ein; nicht selten gibt er dabei Zeichen seiner Gegenwart.

Ein solches Geschehen entrollt sich gleich zu Beginn der Wanderung am Schilfmeer. Erkennen der tödlichen Gefahr, Hilfeschrei und Aufbegehren sind eins: "*Als nun der Pharao herankam, schauten die Israeliten auf und sahen zu ihrem Schrecken, daß die Ägypter ihnen nachzogen. Da schrien die Israeliten zu Jahwe. Und sie sagten zu Mose: Fehlte es etwa an Gräbern in Ägypten, daß du uns weggenommen hast, damit wir in der Wüste sterben... ?*" (Ex 14,10f). Das rettende Eingreifen Gottes wird vielfältig geschildert; auch die Wolken- bzw. Feuersäule als Zeichen der unmittelbaren, rettenden Gegenwart Gottes spielt eine Rolle (Ex 14,20.24f).

⁹Zwar wird in der Auszugsnotiz Ex 12,37 bereits der Ort Sukkot als Wegstation genannt, aber eben nicht als Lagerplatz (so allerdings in Num 33,5). Wahrscheinlich fungiert Sukkot in Ex 12,37 nur als Richtungsangabe für den Marsch vom Ausgangspunkt Ramses in die Wüste. In diesem Sinne übersetzt E.KAUTZSCH, A.BERTHOLET, Schrift, z.St.: "Die Israeliten brachen von Ramses auf, Sukkot zu..."

¹⁰Wir verstehen darunter keinen "historischen Text", sondern eine Kohärenzebene des komplexen Textes der Pentateucherzählung.

Diese Geschehensstruktur wiederholt sich nun an nahezu allen Stationen der Wanderung. Bis an den Sinai wollen wir sie verfolgen.

An der Station "Mara" (Ex 15,22ff) finden die Israeliten nach dreitägigem, wasserlosem Marsch schließlich Wasser, aber es ist bitter. Gott zeigt Mose ein Holz, mit dem dieser das Wasser trinkbar macht.

Die nächste Station, Elim (Ex 15,27), wird nur ganz kurz erwähnt und steht außerhalb der Struktur. Sie ist ohne Gefahren, ja es herrscht Überfluß.

Auf der Wanderung in der Wüste Sin (Ex 16) sieht sich das Volk dem Hungertode nahe: "*...wären wir doch lieber durch die Hand Jahwes in Ägypten gestorben, als wir beim Fleischopf saßen, als wir uns am Brot satt essen konnten; jetzt habt ihr uns in diese Wüste geführt, um diese ganze Gemeinde Hungers sterben zu lassen.*" (Ex 16,3) Wachteln und Manna, die Gott unter den Zeichen seiner Gegenwart (die Herrlichkeit in der Wolke, Ex 16,10) verspricht und gewährt, sind die Rettung.

Ein weiteres Mal ertönt der Hilferuf des dürstenden Volkes am Lagerplatz zu Raphidim (Ex 17,1-7): "*... wozu hast du uns eigentlich aus Ägypten fortgeführt ? Um mich und meine Kinder und mein Vieh vor Durst umkommen zu lassen?*" (Ex 17,3) Mose schlägt in Gegenwart der Repräsentanten Israels (V.5) und Jahwes (V.6) mit seinem Stab Wasser aus dem Felsen.

Am selben Ort hilft dieser Stab, jetzt geradezu *Stab Gottes* (Ex 17,9) genannt, als es gilt, sich gegen das kriegerische Wüstenvolk der Amalekiter zu verteidigen. Von einem Aufbegehren der Israeliten ist hier nichts berichtet (Ex 17,8-10).

Vielleicht kann man das Thema dieser Erzählungen, ihre Makrostruktur, so kennzeichnen: Widerstehend lernt Israel von Gott zu leben.

Nach diesen Geschehnissen ist dem Volk und seinen Anführern eine Pause vergönnt; man trifft in der Wüste auf den Schwiegervater des Mose, den midianitischen Priester Jethro (Ex 18). Mose erzählt "*von allen Mühsalen, die sie unterwegs betroffen haben und wie Jahwe sie errettete*" (Ex 18,8). Das unschöne Murren kommt nicht zur Sprache. Die Gegenwart Gottes ist hier eine feierliche und angenehme. Jethro, der Priester, hält Opfer und gemeinsam mit ihm halten Israels Repräsentanten "*Mahl vor Gott*" (Ex 18,12). Auch im Alltag erweist sich Jethro als hilfreich: Er ermuntert Mose, sich die Mühsal der täglichen kleinen Gerichtsbarkeit zu erleichtern, um sich auf die schweren Fälle, insbesondere aber auf die Lehre des Rechts zu konzentrieren. Mose scheint nicht zu ahnen, wie nötig diese Konzentration auf die Lehre des göttlichen Rechts in den kommenden, ereignisschweren Monaten am Sinai sein wird.

Am Sinai tritt Unerhörtes ein: Auch hier ist das Volk in Gefahr und auch hier übersteht es schließlich diese Gefahr. Aber die Gefahr am Sinai ist nicht eine der fast schon vertrauten Gefahren der Wüsten, wie Durst, Hunger oder räuberische "Beduinen". Die Gefahr am Sinai geht aus von der Gegenwart Gottes. Was während der Wanderung Zeichen der Rettung war, ist jetzt Zeichen und Quelle der Gefahr. Die Geleit gebende, im Schilfmeer und in der Wüste Sin besonders hilfreiche Wolke erscheint hier als "dichtes Gewölk" (Ex 19,9), als eine "schwere Wolke", begleitet von "Donnern und Blitzen und mächtigem Posaunenschall" (Ex 19,16). Unter diesen Zeichen steigt Gott auf den Berg herab, um mit Mose zu reden (Ex 19,18f). Der Berg wird dadurch zu einer Zone des Todes für das Volk. Nur Mose kann ihn ohne Lebensgefahr betreten. Eine besondere Gefahr aber geht vom Reden Gottes aus. Das Volk fleht: "...laß Gott nicht mit uns reden, wir könnten sonst sterben ." (Ex 20,19)

Rettung ist hier nicht durch ein helfendes Eingreifen zu erwarten. Der, der so helfen kann, ist ja selbst zur Bedrohung geworden. Rettung heißt am Sinai: Israel hat zu lernen, in der Nähe Gottes zu leben, ohne zu sterben. Kürzer noch: Israel muß lernen mit Gott zu leben. Darum geht es im folgenden in der Sinaierzählung. Dies ist ihre Makrostruktur. Sie ist entwickelt in einem Geschehensablauf, der zweimal auf die ungefährdete Begegnung des Volkes hinführt.

Der erste Geschehensablauf: Auf Gottes Geheiß spricht Mose Verbote aus, sich dem Berg zu nähern. Er läßt das Volk rituelle Vorkehrungen treffen (Ex 19,12-14), er zieht eine Grenze um den Berg (Ex 19,12-14.23). Die Stätte ist nicht nur schreckenerregend, sie übt zugleich auch eine gefährliche Anziehung aus: "...schärfte dem Volk ein, daß sie sich ja nicht neugierig zu Jahwe vorwagen, sonst würde eine große Zahl von ihnen umkommen." (Ex 19,21). Die Gefahr, die vom Reden Gottes, das zunächst den Dekalog zum Gegenstand hat, ausgeht, kann nur durch den schützenden Mittler, durch Mose, reduziert werden: "Rede du mit uns, so wollen wir hören..." (Ex 20,19).

Gott setzt dann zu einer zweiten, längeren Rede an, mit dem ausdrücklichen Auftrag an Mose, die "Rechtssatzungen" (scil. des "Bundesbuches" Ex 21,1 - 23,33) dem Volk vorzulegen. Mose tut dies: "Darauf kam Mose und berichtete dem Volk alle Worte Jahwes und alle Rechtssatzungen. Da antwortete das Volk einstimmig und sagte: alle Worte, die Jahwe geredet hat, wollen wir halten." (Ex 24,3). Die Worte werden aufgeschrieben, ein Altar wird gebaut, es wird geopfert, ein Blutritus ausgeführt und das Buch mit den Worten verlesen. Damit ist der "Bund" besiegelt, "den Jahwe mit euch geschlossen hat auf Grund aller dieser Worte." (Ex 24,8)

Nach diesen Geschehnissen tritt die Wende ein. Nicht nur das Reden Gottes hat seinen Schrecken verloren, auch seine sichtbare Nähe wird erträglich, wenn nicht dem ganzen Volk, so doch seinen Repräsentanten. Mose, Aaron, zwei seiner Söhne und siebenzig der Ältesten Israels "erblickten den Gott Israels; zu

seinen Füßen baute es sich auf wie aus Saphirplatten und war wie der Himmel selbst so glänzend hell ." (Ex 24,10) Weggefeigt sind Gewölk, Blitz und Donner. Vor allem: *"Gegen die Auserwählten der Israeliten reckte er seine Hand nicht aus"* (Ex 24,11). Die Szene schließt mit einem Mahl der Gottesschauer.

Wie ist es zu diesem "Aufklaren" des Verhältnisses von Gott und Volk gekommen? Doch wohl dadurch, daß das Volk ein Verhältnis zum Reden Jahwes gefunden hat, daß es Gottes Recht als sein Recht angenommen hat und sich angeschickt hat, nach seinen Worten zu leben. Dies ist der eine Weg, der Nähe Gottes standzuhalten, mit Gott zu leben.

Ein zweiter Weg wird nun gleich in dem Teil der Sinaierzählung gewiesen, der wesentlich von den sinaitischen Heiligtumstexten gebildet wird. Die Erzählung knüpft am vorhergehenden Geschehen zweifach an. Mose wird von Gott auf den Berg gerufen, *"damit ich dir die Steintafeln mit dem Gesetz und den Geboten gebe."* (Ex 24,12) Das Thema der Gesetzesverkündigung wird also fortgeführt¹¹. Fortgeführt wird auch das Thema der Erscheinung Gottes auf dem Berg. Allerdings unterscheidet sich die Gotteserscheinung, von der nun erzählt wird (Ex 24,15ff), durchaus von der ersten (Ex 19f): sie hat viel von ihrem "tremendum", aber auch von ihrem "fascinosum" verloren. Die Wolke *bedeckt* den Berg und *die Herrlichkeit Jahwes bewohnt* ihn (vgl. Ex 24,15f). Für die Israeliten *"stellt sie sich wie verzehrendes Feuer ... dar"* (Ex 24,17). Mehr ist über die Wirkung der neuerlichen Erscheinung auf die Israeliten nicht gesagt. Nach sechs Tagen ergeht an Mose der Ruf aus der Wolke. Er begibt sich in sie hinein und hört dann vierzig Tage lang die Reden Jahwes (Ex 25,1-31,17). Es geht um das zu erbauende Sinaiheiligtum.

Noch verhaltener als das Thema die Theophanie erscheint in diesem, durch die sinaitischen Heiligtumstexte gebildeten Teil der Sinaierzählung, das Thema der Gefährlichkeit der Gottesgegenwart. Aktuell ist sie überhaupt nicht gegeben. Nur in den Darstellungen des künftigen Heiligtums zeigt sich bisweilen, daß das Thema nicht vergessen ist, etwa in der Notiz, der Hohepriester habe ein Gewand mit goldenen Glöckchen und Granatäpfeln zu tragen, *"..wenn er hineingeht ins Heiligtum vor Jahwe und wenn er heraus - kommt; sonst müßte er sterben."* (Ex 28,35) Weitere derartige Notizen findet sich noch: Ex 28,43; 30,20f; 31,38.¹²

¹¹ Zumindest im vorliegenden Text sind die sinaitischen Heiligtumstexte mit dem Thema "Bund" verknüpft. In der Forschung wird die Frage für die "Priesterschrift" diskutiert. Die Frage ist, ob P die Sinaiereignisse als Bundes-schluß versteht. Dies vertreten neuerdings etwa F.M.CROSS, CMHE, S.298 und H.CAZELLES, Alliance, S. 79. Die Gegenposition wurde vor allem von W.ZIMMERLI, Abrahambund formuliert.

¹² Von Bedeutung für den weiteren Verlauf der Erzählung ist die Notiz von Ex 30,8, die es verbietet, fremdes Feuer vor Jahwe zu bringen. Vgl. nächste Anm.

Es ist auffällig, daß in alledem Mose anscheinend - oder scheinbar? - keinerlei Gefahr ausgesetzt ist, obwohl er doch nicht nur auf dem Berg, sondern auch dann im Heiligtum Jahwe sehr nahe ist. (Vgl. unten 3.4.1.3.)

Im zweiten Teil der sinaitischen Heiligtumstexte wird die Herstellung und Aufstellung des Sinaiheiligtums erzählt. Das Thema der Gefährlichkeit Jahwes erscheint dort nicht, ist aber dann plötzlich wieder präsent, wenn auch zunächst nur andeutungsweise. In die "Stiftshütte", kann Mose nicht hineingehen, "...weil die Wolke darauf lagerte und die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllte." (Ex 40,35) Doch die Blockierung bleibt Episode. Die Erzählung läuft - unterbrochen durch den umfangreichen Redeblock der Opfertora - zu auf die zweite ungefährdete Begegnung Jahwes mit dem Volk:

Beim ersten rite vollzogenen Opfer des Volkes im neuen Heiligtum erscheint die *Herrlichkeit Jahwes* nicht (wie noch Ex 24,9ff) nur den Repräsentanten des Volkes, sondern dem Volk selbst. Vom *Feuer* geht keinerlei Bedrohung mehr aus. Es "*verzehrte das Brandopfer und die Fettstücke auf dem Altar. Als das ganze Volk dies sah, da jubelten sie und fielen auf ihr Angesicht.*" (Lev 9,23f)

Damit ist der zweite Weg eröffnet, ungefährdet vor und mit Gott zu leben: das legitime Heiligtum und der Vollzug des legitimen Kultes.¹³ Den Israeliten werden - soweit wir die Erzählung verfolgt haben - am Sinai zwei Wege gewiesen, vor Gott zu leben: das rechte Verhalten und der rechte Kult.

Allerdings haben wir ein thematisches Element, das in der Wanderungserzählung eine große Rolle spielt, in der Sinaierzählung noch nicht beobachtet: das Aufbegehren der Israeliten. Wir meinen, dieses Element wird in der Sinai - erzählung im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte durch die Erzählung vom "Goldenen Kalb" (Ex 32-34) repräsentiert, die mitten in den sinaitischen Heiligtumstexten plziert ist und mit deren Auftakt, der zweiten Theophanie (Ex 24,12-18), eng verzahnt ist.¹⁴ Das Ansinnen der Israeliten an Aaron, den Kult eines goldenen Kalbes einzurichten (Ex 32,1-6), während Mose auf dem Berg die göttlichen Aufträge für den legitimen Kult entgegennimmt, ist

¹³ Die Erzählung macht klar, daß die Gegenwart Gottes gefährlich bleibt, wenn von diesem Weg abgewichen wird. Die Söhne Aarons, Nadab und Abihu - immerhin bedeutende Zeugen der Gegenwart Jahwes (Ex 24,9ff)- finden keine Gnade, als sie "fremdes Feuer" vor Jahwe bringen (Lev 10,1). Das Feuer Jahwes verzehrt sie (Lev 10,2). Vgl. dagegen die Szene Lev 9,23f!

¹⁴ Auf den Zusammenhang zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten und Ex 32 werden wir noch öfter zurückzukommen haben, vgl. etwa 3.3.1.2. In einem noch weiteren Rahmen sieht P.J.KEARNY, Creation, S.383, die Stellung von Ex 32-34 in den sinaitischen Heiligtumstexten: "What the P editor had already done in structuring the J and P passages of Gen 1 - 9,17, with respect to the creation, fall, and restoration of mankind in general, he now repeats in terms of Israel's cult." (Vgl. den Exkurs zu 2.4.)

geeignet, beide Wege des Lebens mit Gott unpassierbar zu machen. Es ist dem fürbittenden Eintreten des Mose vor Gott und letztlich dessen eigener "Reue" zu verdanken, daß der Wanderung des Volkes nicht ein tödliches Ende gesetzt wird (Ex 32,7ff), lange bevor sie zum Ziel gelangt ist.

Wir brechen hier ab. Wir haben die Texte aus größerer Entfernung und gleichsam mit leicht zugekniffenen Augen beobachtet, so daß nur die markantesten Grenz- und Verbindungslinien hervorgetreten sind. Dabei hat sich gezeigt, daß die sinaitischen Heiligtumstexte der größeren thematischen Struktur der Wanderungs- und Sinaierzählung ebenso sehr verbunden sind, wie sie innerhalb dieser Struktur einen unverwechselbaren thematischen Schwerpunkt bilden.

War die Makrostruktur der Wanderungserzählung geprägt von der Errettung der Israeliten aus allerlei Todesgefahren des Weges durch die hilfreiche Gegenwart Jahwes, so nahm in der Sinaierzählung die Gegenwart Jahwes zunächst selbst die Stelle der tödlichen Gefahr für Israel ein, und es galt, Wege aus dieser Gefahr zu finden. Die Sinaierzählung wies dazu zwei Wege: das rechte, dem Reden Gottes entsprechende Verhalten und der rechte, dem Reden Gottes entsprechende Kult am legitimen Heiligtum; kurz: **Gesetz und Heiligtum**.

3.3. Die dramatis personae und ihre Handlungsrollen in den sinaitischen Heiligtumstexten und in ihren Kotexten

3.3.1 Die dramatis personae und die Handlungsrollen der menschlichen Großgruppen

3.3.1.1. Überblick und erste Beobachtungen

Wir stellen zunächst die Bezeichnungen und Belegstellen zusammen (Bele - ge aus den sinaitischen Heiligtumstexten sind unterstrichen.).

Für das "Volk" erscheinen die folgenden Bezeichnungen:

יִשְׂרָאֵל בני: Ex 13,18f; 14,2.8.10.15.22,29; 15,1.19; 16 passim, 17,1.7; 19,1. 3.6ff; 20,22; 24,5.11.17, 25.2.22; 27,20f; 28,1ff; 29,38ff; 30,11ff; 31, 13ff; 32,20ff; 33,5f; 34,7ff; 35,1ff; 36,3ff; 39,7.32.42; 40,36; Lev 1,2ff; Lev 9,3. בִּיחַ יַעֲקֹב: Ex 19,3.
יִשְׂרָאֵל בִּיחַ: Ex 16,31; Ex 40,38; Lev 10,6; 22,13.
עַם /הָעָם / כל־הָעָם: Ex 13,17ff; 14,5.13.31; 15,13.16.24; 16,4.27.30; 17,1- 6; 18,14.19; 19,8ff; 20,18ff; 22,27; 24,2ff; 32,1.7ff; 33,1.5; Lev 9,7.15.23f. עֵדוּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל / כל עֵדוּת יִשְׂרָאֵל / כל־הָעֵדוּת: Ex 16,1ff; 17,1; 35,1.4.20; 38,25; Lev 4,13; Lev 8,3ff; 9,5.
שְׁנֵים עָשָׂר שְׁבַט־יִשְׂרָאֵל: Ex 24,4.
לְשָׁנֵי עָשָׂר שְׁבַט: Ex 28,21; 39,14.
יִשְׂרָאֵל: Ex 14,31; 15,32; 34,27.

Als Bezeichnungen für Gruppen innerhalb des Volkes erscheinen:

אֲנָשִׁים / נָשִׁים: Ex 35,21-29 für Männer und Frauen, die Abgaben zum Bau des Heiligtums bringen, bzw.herstellen.
נְשֵׂאִים / נְשֵׂאֵי יִשְׂרָאֵל: Ex 16,22; 22,27; 34,31; 35,27; Lev 4,22; vgl. die Verwendung in den Listen Num 2 und 7.
זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: Ex 17,6; 18,12; 24,1.9; Lev 9,1.
זִקְנֵי הָעָם: Ex 19,3. Lev 4,15.
הַזִּקְנִים: Ex 24,14.
אִנְשֵׁי חֵיל: Ex 18,25.
רָאשִׁים עַל הָעָם: Ex 18,25.
שָׂרֵי אֲפֻלִּים: Ex 18,25.
אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: Ex 24,11.
בְּנֵי לֹדִי: Ex 32,26.28.
הַלֹּדִי: Ex 38,21, Num 1,50ff; Num 3 passim.
מִשְׁחָ לִּי: Num 1,49.

Eine besondere Art der Bezeichnung erscheint in Reden, die der Promulgation von Gesetzen dient: Das unbestimmte "Du" ist im Dekalog (Ex 20,4ff), im Bundesbuch (vgl. etwa Ex 21,1ff), und im Gesetzesteil von Ex 34 (V.17ff) vertreten. Es meint dort den von Fall zu Fall Betroffenen und steht insoweit den Formulierungen der "kasuistischen Rechtssätze" zur Seite, die mit **אַתָּה** (vgl. etwa Ex 21,7ff), **אַתָּם** (vgl. Ex 21,18 ff), in der Opfertora auch mit **נַפְשׁוֹ** (vgl. etwa Lev 2,1; 5,1f; 7,20f) gebildet werden.

Erste Beobachtungen sind bereits hier aufgrund der Distribution der Bezeichnungen formulierbar. Die bei weitem häufigste Bezeichnung für das "Volk" (**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**) findet sich über den gesamten Textbereich verbreitet. Sie ist weder auf die sinaitischen Heiligtumstexte, noch auf die traditionell der priesterlichen Grundschrift zugerechneten Textteile begrenzt. Die Bezeichnung **עַם** kommt zwar vorwiegend außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte vor, ist aber auch dort vertreten. Wortverbindungen mit **עֲדָה** finden sich zwar vorwiegend in den sinaitischen Heiligtumstexten, dort aber erst ab Ex 35.

"Prima vista" könnte der Befund so zusammengefaßt werden: Zwar geben die sinaitischen Heiligtumstexte durch die bevorzugte Verwendung bestimmter Lexeme und Lexemgruppen zu erkennen, daß sie gegenüber den Kotexten ein bestimmtes, eigenständiges Verständnis des Konzeptes Volk haben. Aber dieses Verständnis steht doch nicht unverbunden neben dem der Kotexte, wie jene zahlreichen Lexeme zeigen, die die sinaitischen Heiligtumstexte mit ihren Kotexten teilen.

Auf einen ähnlichen Schluß führt der Befund zu den Gruppen innerhalb des Volkes. Auffällig ist hier die Verwendung der Bezeichnungen "Männer" und "Frauen" für diejenigen Mitglieder des Volkes, die sich die Abgaben für das Heiligtum besonders angelegen sein lassen (darauf wird noch zurückzukommen sein). Dies kontrastiert mit der auffälligen Zurückhaltung der sinaitischen Heiligtumstexte, von den mannigfachen Bezeichnungen der Kotexte für die "Vornehmen" des Volkes Gebrauch zu machen.

Im folgenden werden nun Handlungsrollen des Volkes und seiner Repräsentanten genauer zu beschreiben sein.

3.3.1.2. Die Abgaben zum Bau und der Bau des Heiligtums

In Exodus 25 läßt Jahwe das Volk durch Mose auffordern, eine freiwillige Abgabe zu seinen Gunsten zu leisten: (V.2)

דבר אל בני ישראל
ויקחו לי תרומה
מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי

Ziel ist der Bau des Heiligtums für Jahwe (V.8: ...ועשו לי מקדש V.8). Ex 35 erzählt nun, daß und wie die Israeliten dieser Aufforderung nachkommen. Mose ruft die Gemeinde zusammen. (Ex 35,1)

ויקהל משה את כל עדת בני ישראל...
Er überbringt ihr die Aufforderung Jahwes. Die Israeliten gehorchen. Neben anderen Gaben bringen sie auch ihren Goldschmuck: (Ex 35,22)

ויבאו האנשים על-הנשים
כל נדיב לב הביאו חת ונזם וטבעת וכומז כלי זהב
Weitere Gaben werden nach Wert und Machart geordnet aufgezählt (Ex 35,20-29), besondere Handwerker werden berufen (35,30-36,2). Ihnen und anderen Arbeitern aus dem Volk wird alles, was da im Überfluß zusammengekommen ist, übergeben (36,3-7). Und so gehen alle zusammen ans Werk: (36,8)

ויעשו כל-הכם לב בעשי המלאכה אחת-המשכן...

In nicht wenigen Punkten vergleichbar und gerade darin kontrastreich erzählt Ex 32,1-6 von den Vorbereitungen zur Herstellung des "goldenen Kalbes":

"...da versammelte (Ni. קהל) sich das Volk gegen Aaron und sie sprachen zu ihm: auf, mach uns (עשה) einen Gott.... Da sprach Aaron zu ihnen: Reißt ab die goldenen Ohrringe....Da riß (ויחפרקו) das ganze Volk die goldenen Ohrringe (נזמי הזהב) ab, die ihre Frauen (נשיכם) an den Ohren trugen ab... und er machte (ויעשה) ein gegossenes Kalb..."

Die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede liegen auf der Hand. In Ex 32 wie in Ex 35 werden die Vorbereitungen zur Herstellung einer Kulteinrichtung erzählt. Zu beiden Unternehmungen wird eine Versammlung des Volkes einberufen. Zur Herstellung des "goldenen Kalbes" versammelt sich das Volk selbst (Ni. קהל) zur Herstellung des Sinaiheiligtums kommt es auf Geheiß des Mose zusammen (Hi. קהל). Dort fordert das Volk zur Herstellung des Idols auf, hier wird es durch Mose gemäß der Rede Jahwes aufgefordert. Dort reißt das Volk die goldenen Ringe von den Ohren seiner Frauen, hier bringen die Männer "mitsamt ihren Frauen" (על הנשים¹) ganz freiwillig den goldenen Schmuck.

Der Vergleich macht u.E. wahrscheinlich, daß zwischen beiden Texten sowohl konzeptionelle, wie auch oberflächenhafte Bezüge bestehen. Letzteres ergibt sich aus den Stichwortverbindungen (זהב וזהב קהל). D.h., ein Text hat dem anderen im Wortlaut vorgelegen. Die konzeptionellen Bezüge sind

¹ Zu dieser Wiedergabe von על vgl. KBL².

vom Kontrast geprägt. Das illegitime Idol steht gegen das legitime Heiligtum, die frevlerische Eigeninitiative gegen den Gehorsam, das rabaukenhafte Abreißen der Geschmeide gegen die von Herzen kommenden (גָּבֵן לֵב)² Gaben.

Wer baut nun das Heiligtum, bzw. wer stellt die Einrichtung her?

Zu den bisher verglichenen Texten, den sinaitischen Heiligtumstexten und Ex 32,1-6, sind noch Ex 33,7-11 und 24,4ff hinzuzusehen. In den Kotexten ist der Befund klar. Das Volk und seine Repräsentanten werden im Zusammenhang des Bauens nicht erwähnt. In Ex 32,4a nimmt Aaron die Gaben entgegen, schmilzt sie ein und stellt den Guß-Stier her (וַיַּעֲשֶׂה עֵל מִסַּכָּה). Auch der Bau des Altars für das Idol ist Sache Aarons (V.5b: וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ לַפָּנִי).

Vom Bau eines Altars sowie eines Steinkreises erzählt Ex 24, 4a im Zusammenhang des Bundesschlusses. Subjekt ist Mose (... מִזְבֵּחַ ...). Das "Zelt außerhalb des Lagers" (Ex 33, 7ff) ist ebenfalls durch Mose zu errichten.

Demgegenüber liegen die Dinge in den sinaitischen Heiligtumstexten komplizierter. In Ex 25,8,10 (MT) sind zunächst die Israeliten als die Bauenden angezielt:

...וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ.. (V.8)

...וַעֲשׂוּ אֹרֶן.. (V.10)

Ab V. 11 jedoch fällt der Text übergangslos in die 2.Person sg. Diese wird im wesentlichen durchgehalten bis Ex 28, dem Abschnitt über die Herstellung der Priesterkleider. Hier erscheint wieder ganz unvermittelt die 3.Person pl. (V.3b.4.6.). Man hat immer wieder versucht, das Problem im Bereich von Ex 25-28 textkritisch zu bereinigen³ und -der Szene entsprechend- ein durchgängiges "Du" zu lesen. Dagegen spricht aber, daß auch sonst in den sinaitischen Heiligtumstexten merkwürdig unklar bleibt, wer das Heiligtum nun eigentlich herstellt. In Ex 31,1ff spricht Jahwe davon, er (nicht etwa Mose!) habe zwei Handwerker berufen, sie mit göttlichem Geist erfüllt und sie damit zu aller Handwerkerarbeit mit Gold, Silber, Kupfer, Edelsteinen und Holz befähigt.

Dies scheint nun allerdings nicht zu bedeuten, daß die Handwerker mit der Herstellung allein befaßt sind. Schon Ex 35,25f wird erzählt, jede kunstverständige Frau (כָּל אִשָּׁה חֹכְמָה לֵב)⁴ habe "Gespinnste" (מִשְׁוּה) aus verschiedenen Rohmaterialien hergestellt und diese als Teil der Abgabe dargebracht.

² Vgl. dazu unten 4.3.4.

³ Vgl. LXX und etwa G.BEER, K.GALLING, Exodus, S.130,138. M.NOTH, Exodus S.164, S.164, Anm.1u.2 (für Ex 25,10).

⁴ Vgl. dazu unten 4.3.4.

Ganz deutlich bringt Ex 36,4 zum Ausdruck, daß alle kunstfertigen Israeliten an der Herstellung des Heiligtums mitwirken :

כל החכמים העשים אח כל מלאכת הקדש איש איש ממלאכתו
ויבאו אשר המה עשים:

Als es dann wirklich an die Arbeit geht, ist in der Erzählung das gleiche Phänomen zu beobachten wie in Ex 25,10f: eine 3.Person pl. schlägt unversehens um in einen Sg (hier natürlich der 3.P., denn es wird ja erzählt). Für wen steht diese 3.P.sg? Ist es Mose? Dies entspräche , wie wir gesehen haben, den Kotexten. Ist es einer der Handwerker? Dies entspräche dann Ex 37,1 (MT), wo Bezalel als der Hersteller der Lade ausdrücklich benannt wird. Wie verhält sich all dies zu den Hinweisen, die das Volk an der Herstellung des Heiligtums beteiligen?

Das hier skizzierte Problem betrifft wesentlich die innere Kohärenz und Kohäsion der sinaitischen Heiligtumstexte. Es ist daher noch ausführlich zu diskutieren (Vgl. unten 4.3.3. und 5.2.2.). Festzuhalten ist, daß in den Kotexten der sinaitischen Heiligtumstexte Einzelne die Hersteller bzw. Erbauer von Kulteinrichtungen sind, während in den sinaitischen Heiligtumstexten eine, wenngleich nicht einheitliche, Tendenz zu beobachten ist, das Volk oder Teile des Volkes an dieser Handlungsrolle zu beteiligen.

3.3.1.3. Opfer und Fest

Nach dem Bau eines Heiligtums, bzw. einer Kulteinrichtung wird dieses, bzw. diese festlich "in Betrieb" genommen. Nun sind die sinaitischen Heiligtumstexte und die Kotexte (insbesondere Ex 24; 32 und 33) daraufhin anzusehen, welche Rolle das Volk und seine Repräsentanten dabei spielen.

Das Opfer wird in drei Kotexten erwähnt. In Ex 24,5 opfern die "*jungen Männer der Israeliten*" im Auftrag des Mose: (Ex 24,5ab b)

ייעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים ליהוה פרים:

Verbunden sind die Opfer mit einem Blutritus, den Mose an Volk und Altar vollzieht (V.6 und 8). Geopfert wird auch in Ex 32. Ähnlich wie in Ex 24 ist das Volk Subjekt⁵ (Ex 32,6aß MT):

ייעלו עלת וינשו שלמים.

Bemerkenswert ist, daß die Opferarten in Ex 24,5 und in Ex 32,6 dieselben sind.

⁵ Die LXX läßt einen Einzelnen opfern (ἀνεβίβασεν ὁλοκαυτώματα καὶ προσήνεγκεν θυσίαν σωτηρίου) und denken dabei wohl an Aaron. Möglicherweise geht dies auf den Einfluß der sinaitischen Heiligtumstexte zurück (Vgl. Lev 9!).

In den sinaitischen Heiligtumstexten haben die Opfer zwei Anlässe. Der erste Anlaß ist die Einsetzung der aaronidischen Priester (Ex 29/Lev 8), der zweite die Erscheinung Jahwes, bzw. seines כבוד (Lev 9,6.23) vor dem Volk. Zum ersten Anlaß ist Mose der Opfernde. Einen Blutritus vollzieht er an Aaron, seinen Söhnen und am Altar (vgl. Ex 24,6.8). In Lev 9, 3 soll Aaron das Volk auf Mose Geheiß (so kompliziert sind die Wege!) zu einer "Opfer - gabe" (Lev 9,15: דָּעַם קָרְבֵּן) auffordern, die nach Lev 9,3.15ff aus חֶמְטָא, עֹלָה, זֶבַח שְׁלָמִים und מִנְחָה bestehen soll. Diese Opfergabe wird nun aber ausschließlich von dem Priester Aaron dargebracht (Lev 9,15-21).

In dieser Hinsicht werden die sinaitischen Heiligtumstexte mit Recht "priesterlich" genannt. So kommen sie zwar mit den "Seitentexten" Ex 24 und 32 darin überein, daß die (kultische) Gegenwart Gottes mit Opfern zu begehen ist. Auch die Opferarten bleiben im Kern die gleichen (עֹלָה und זֶבַח שְׁלָמִים).⁶ Der Blutritus, der sich auf Menschen und Opferstätte erstreckt, ist ebenfalls kein Spezifikum der sinaitischen Heiligtumstexte⁷. Spezifisch für die sinaitischen Heiligtumstexte ist die exklusive Rolle des Priesters beim Opfer. (Vgl. dazu weiter unten 4.3.5.)

Das Opfer ist im Verständnis des AT kein isolierter Akt. Es erscheint immer wieder im Zusammenhang mit ganz unterschiedlichen Anlässen und ist dabei meist Teil festlicher Begehungen (vgl. etwa 1Sam 1f - Wallfahrt-. 1 Sam 20,20 - Sippenfest. 1 Sam 9,12ff; 11,15; 16,3.5; 1 Kön 1,25ff - Einsetzung des Königs. Nicht zuletzt: 1Kön 8,62 - Tempelweihe.). Zu solchen Festen haben, insbesondere wenn in ihnen das זֶבַח - Opfer begangen wurde, feierliche Mahlzeiten gehört.⁸

Dies ist in unseren Texten nicht anders. Ex 32 setzt die Erzählung nach dem Opfer so fort: (V.6b)

⁶ Es kommt in unserem jetzigen Zusammenhang nicht auf das komplexe traditionsgeschichtliche Verhältnis dieser Opferarten zueinander an. Vgl. dazu vor allem: R.RENDTORFF, Studien S.74ff (zum Brandopfer), S.111 ff (זֶבַח שְׁלָמִים, זֶבַח). Vgl. auch B.LANG, Art. זֶבַח.

⁷ Hier gilt grundsätzlich das gleiche wie in der vorigen Anm. In den überlieferten Nachrichten gehört der Ritus des "Blutsprengens" (זֶרֶק) zum Brandopfer und zum זֶבַח שְׁלָמִים. Grundsätzlich erstreckt er sich nur auf die Opferstätte (Vgl. R.RENDTORFF, Studien, S.97 ff.) Umso bedeutsamer ist, daß in Ex 24 und in Lev 8 das Blutsprengen am bzw. um den Altar mit einer Blutapplikation an Menschen verbunden ist.

⁸ Vgl. R.RENDTORFF, Studien, S.144 und Ex 18,12; 1 Sam 1,9.12; 1 Kön 1,25; 1 Kön 19,21.

וַיֵּשֶׁב הָעָם לֵאכֹל וּשְׁתוֹ וַיִּקְמוּ לִצְחָק

Die Festfolge ist demnach "Essen", "Trinken" und "Scherzen"⁹.

Dem Opfer von Ex 24,6.8 folgt in den VV.9-11 die Erzählung von der Erscheinung Gottes vor den "Edlen" Israels. In V.11b heißt es:

וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:

Auch hier, auf dem Berg, im Bereich Gottes, wird gegessen und getrunken.¹⁰

Das Geschehen in beiden Texten, Ex 24,1-11 und Ex 32,1-6, ist von Opfer und Fest mit bestimmt. Die Unterschiede treten dabei deutlich genug hervor: Wenn in Ex 32 vor dem Kalb ein orgiastisches Fest gefeiert wird, so findet in Ex 24,1-11 eine Opfermahlzeit ausgesuchter "Edler" in der Nähe Gottes statt. Vom "Scherzen" ist in Ex 24 nicht die Rede.

Eine weitere Version dieses Handlungszusammenhangs bietet nun Lev 9. Wir haben bereits herausgearbeitet, daß das Opfer selbst, das in den Kotexten vom Volk oder seinen Repräsentanten dargebracht wird, hier dem Priester überlassen bleibt. Wie schildert nun Lev 9 das Geschehen nach dem eigentlichen Opfervollzug? Nach dem Opfer segnen Mose und Aaron das Volk (V.23a), dann heißt es (V.23b f):

וַיֵּרָא כְבוֹד יְהוָה אֶל כָּל הָעָם
וַחֲצֹא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְהוָה

⁹ Vgl. dazu den fatalen "Scherz", den sich die Philister anlässlich eines Opferfestes für ihren Gott Dagan mit ihrem Gefangenen Simson erlauben (Ri 16,23ff). Daß Opferfeste mit "Freude" (שִׂמְחָה) verbunden sind, ist auch sonst überliefert, allerdings wird es sehr unterschiedlich bewertet (vgl. nur Am 5,21; Hos 9,1-5).

¹⁰ Es ist zu notieren, daß der Ort der Gottesschau und der Mahlzeit (VV.9-11) mit dem Ort des Opfers (VV.6.8) ebensowenig identisch ist, wie die Beteiligten von Mahlzeit und Opfer. Dennoch macht u.E. die Mahlzeit nur dann Sinn, wenn sie grundsätzlich im Zusammenhang mit dem Opfer gesehen wird. Der Ortswechsel und der (partielle) Personenwechsel ist durch die besonderen Verhältnisse am Sinai motiviert. Am Gottesberg von Ex 18 ist eine Opfermahlzeit "vor Gott" (Ex 18,12) möglich, ohne dabei den Ort zu wechseln. Die "Motivparallele" von Ex 18,12 zu 24,9ff hat auch L.PERLITT, Bundestheologie, S.188, hervorgehoben. Der Zusammenhang von Opfer und Mahlzeit in Ex 18 ist unstrittig. Über den Zusammenhang von Mahlzeit und Opfer in Ex 24 äußert sich PERLITT sehr vorsichtig, meint aber schließlich, "die ursprüngliche Konkurrenz von Opfer und Mahl hat größere Wahrscheinlichkeit als das Nacheinander beider." (S.202) Dies schließt u.E. aber nicht aus, daß zumindest der spätere Leser, auf den es hier ankommt, den Zusammenhang hergestellt hat. Im übrigen zielt PERLITTs Argumentation darauf, das Mahl als "Bundesmahl" unmöglich zu machen ("Arbeitessen" S.187). Es bleibt u.E. möglich, Ex 24,11 als eine Opfermahlzeit im Rahmen des Opfers zu verstehen, das die Bundeschlußzeremonie von Ex 24,3-8 begleitet (vgl. dazu K.BALTZER, Bundesformular, S.38ff, zu V.9f: S.40, Anm.1).

וְתֹאכַל עַל הַמִּזְבֵּחַ אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַחֹלְבִים
וְיָרָא כָּל הָעָם
וְיָרְנוּ
וְיִפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם

Eine Opfermahlzeit des Volkes oder seiner Repräsentanten findet hier nicht statt. Wenn noch jemand etwas "ißt", dann das Feuer, das von Jahwe ausgeht und im Opferfeuer die dazu bestimmten Teile des Opfertieres verzehrt.

Hingegen ist das Element der Opferfreude im Vergleich zu Ex 24 stark hervorgehoben und im Vergleich zu Ex 32,6 ganz anders akzentuiert. Auch in Lev 9 schlägt die Stunde des Volkes. Angesichts der Herrlichkeit Jahwes "*jubeln sie und fallen auf ihr Angesicht*". וְרָנּוּ und seine Derivate sind besonders in den Pss belegt und zwar im Zusammenhang mit Singen und Musik am Heiligtum (vgl. nur Ps 33,1; 59,17; 71,23; 92,5; 98,4). Gegenüber Ex 32 ist die Festesfreude gewissermaßen kultiviert und "textgebunden" (vgl. Ps 95,1f).

Wir werfen noch einen Blick auf Ex 33,7-11. Das Element des Opfers fehlt hier ganz. Das "Zelt außerhalb des Lagers" ist keine Stätte des Opfers, sondern allein Ort der Erscheinung (V.9), insbesondere aber des Redens Jahwes (V.9b.11). Gleichwohl ist auch hier eine Reaktion des Volkes vorgestellt, die der von Lev 9 vergleichbar ist. Das Erscheinen der Wolkensäule Jahwes am Eingang des Zeltes wird von der Proskynese des Volkes begleitet (V.10).

3.3.1.4. Zusammenfassung

Die unterschiedlichen Ausprägungen der hier verglichenen dramatis personae und ihrer Handlungsrollen stehen untereinander in einem Verhältnis, das als Verhältnis "spannungsreicher Kohärenz" bezeichnet werden könnte. Das Volk und seine Repräsentanten handeln in den sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Kotexten so, daß sich ihr jeweiliges Handeln zumindest partiell immer wieder berührt.

Ihren Ausdruck finden diese Berührungen auf der Textoberfläche in Stichwortverbindungen. Diese Stichwortverbindungen sind Indizien gemeinsamer konzeptioneller Strukturen. Dabei treten durch offenbar bewußt hergestellte Kontrastwirkungen die konzeptionellen Eigenarten der sinaitischen Heiligtumstexte und ihrer Kotexte umso plastischer hervor.

Auf dem Hintergrund etwa der wilden Versammlung von Ex 32 treten Ordnung und Gesittung des Handlungszusammenhangs in den sinaitischen Heiligtumstexten hervor: Man rottet sich nicht zusammen, sondern kommt auf Jahwes Geheiß zusammen; man reißt den Frauen den Schmuck nicht vom Leib, sondern bringt ihn zusammen mit diesen guten und freien

Willens; man opfert nicht selbst, sondern überläßt dies dem Priester; dafür wird die Erscheinung Gottes auch nicht nur einer kleinen Schar Auserwählter (Ex 24), sondern dem ganzen Volk zuteil. Wiederum (vgl. schon 3.3.1.1.) ist das Zurücktreten der "Vornehmen" in den sinaitischen Heiligtumstexten auffällig. In Lev 9,1 werden sie zwar genannt; eine Rolle spielen sie weder beim Fest, noch beim Opfer, noch bei der Herstellung des Heiligtums (vgl. jedoch die schwierige Notiz Ex 35,27).

3.3.2 Dramatis personae und Handlungsrollen hervorgehobener Einzelner

3.3.2.1. Überblick und erste Beobachtungen

Das Geschehen der Wanderungserzählung ist wesentlich mitbestimmt von Einzelpersonen, die eine besondere Eigenschaft gemeinsam haben: Sie sind miteinander verwandt oder doch einander familiär verbunden. Diese Familien - bande könnten sich als Moment auch konzeptioneller Kohärenz erweisen. Die verwandten Einzelnen sind (Belegstellen in den sinaitischen Heiligungstexten sind unterstrichen):

Mose: *passim*

Aaron, Bruder des Mose: (vgl. Ex 4,14ff); 15,20; 16,2ff; 17,10.12; 18,12; 19,24; 24,1.9.14; 27,21; 28,1ff; 29,4ff; 30,7ff.19.30;31.10; 32 *passim*; 34,30f; 35,19; 39,1.27.41; 40,12.31; Lev 1-7 mehrfach; Lev 8,2ff; 9,1ff, 10,1ff, 16,2ff.

Miriam, Schwester Mose und Aarons: Ex 15,20f; vgl. Num12,1ff.

Jethro, Priester in Midian und Schwiegervater des Mose: Ex 18,1ff.

Söhne Aarons: Nadab und Abihu: Ex 24,1,9; 28,1; Lev10,1.6. Eleasar und Itamar: Lev 10,6. Itamar, Levit: Ex 38,21. Ohne Namensnennung: Ex 27,21; 28 und 29 mehrfach; 30,19.30; 31,10; 35,19; 39,1.27; 40,12.31; Lev 1-7 mehrfach; 8 mehrfach; 9,1.

Eng mit den Genannten verbunden, aber ohne familiäre Beziehungen zu ihnen sind:

Hur, Begleiter Aarons (nach 1Chr 2,19ff gehört er in den Stamm Juda): Ex 17,10.12; 24,14.

Josua Anführer im Krieg und Schreiber des Mose: Ex 17,10,13f; Diener (משרד) des Mose: Ex 24,13; vgl.32,17 auf dessen Wegen am Berg, sowie am "Zelt außerhalb des Lagers" Ex 33,11 (dort נער).

Noch ein Stück weiter vom führenden Familienverband der Wanderung entfernt stehen die von Jahwe unmittelbar berufenen "Kunsthändler", nämlich "Bezalel, Sohn Uris, Sohn Hurs, dem Stamme Juda zugehörig" (Ex 31,2), sowie "Oholiab, Sohn des Ahisamach, dem Stamme Dan zugehörig" (Ex 31,6) .

Völlig außerhalb dieser Reihe von handelnden Personen stehen (vgl. schon oben 3.3.1.1.) unbestimmte Einzelne, die hier allerdings Funktionsbezeichnungen tragen. Sie erscheinen ausschließlich in der Opfertora, in Lev 1-5, etwa als "der Priester" (vgl. etwa Lev 1,9) oder als "der gesalbte Priester" (דֹּכֵהֵן הַמִּשְׁחָה, vgl. Lev 4,3ff). Wir wenden uns nun den Personen und ihren Handlungsrollen im einzelnen zu. Dabei es geht wieder vor allem um die Profilierung der sinaitischen Heiligtumstexte im Vergleich zu ihren Kotexten.

3.3.2.2. Mose¹

Die Bemerkung G.v.RADs (vgl. Anm. 1), die P habe Mose "allein für das Gespräch mit Jahwe freigestellt", erweist sich bei genauerem Zusehen als nicht völlig zutreffend. Allerdings ist in der Wanderungserzählung und besonders auch in der Sinaierzählung vielfach von Gesprächen des Mose mit Jahwe (in dieser Abfolge) berichtet.

Ausdrücklich heißt es in Ex 19,19b:

מֹשֶׁה יִדְבֹר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֵנּוּ בְקוֹל:

Sehr anschaulich ist die Vorstellung in Ex 33,11b:

וְדִבֶּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כְּאִשֶּׁר יִדְבֹר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ

¹ Es kann hier kein umfassendes "Mose-Bild" erarbeitet werden. Vgl. die neuere Darstellung von H.SCHMID, Mose; weitere Literatur in den Forschungsberichten von W.H.SCHMIDT, Sinai, S.1-19 und H.SCHMID, Gestalt sowie bei H.CAZELLES, Art. מֹשֶׁה, TWAT V, Sp. 28ff. Die Moseforschung ist seit M.NOTH (Vgl. ders., Überlieferungsgeschichte, S.172ff) ganz überwiegend überlieferungsgeschichtlich interessiert. Dabei scheint vor allem bei NOTH die Überlieferungsgeschichte als "Vehikel" der Frage nach dem historischen Mose zu dienen: "Nur auf diesem (scil. dem überlieferungsgeschichtlichen) Wege läßt sich auch die oft schwierige, aber sachlich wesentliche Frage einer Lösung näherbringen, ob hinter einem bestimmten Namen eine wirkliche Gestalt steht..." (M.NOTH, a.a.O. S. 161). Wir sind in unserem Zusammenhang an der "Historizität" der Gestalten nicht interessiert, vielmehr sollen sie als Konzepte in den Blick kommen. Als solche sind sie Elemente historischer Texte und haben historische Bedeutung. Bemerkungen zur Eigenart des priesterschriftlichen Mosebildes finden sich bei G.v.RAD, Theologie I, S.308; ders., Priesterschrift, S.185f, neuerdings auch bei H.CAZELLES, a.a.O. Sp.43. Bemerkenswert sind die konträren Urteile der beiden Autoren über den Mose der sinaitischen Heiligtumstexte. V.RAD, Theologie, a.a.O.: "Was Mose bei P ist, läßt sich nicht mehr mit den gängigen Begriffen Priester, Wundertäter, Prophet o.ä. erfassen. Mose ist etwas jenseits von alledem; er ist allein für das Gespräch mit Jahwe freigestellt." CAZELLES, a.a.O. Sp 44: "Der dtr. Mose war oberster Prophet, der priesterliche Mose ist ein Oberpriester." Für Ex 3 -14 hat jüngst F.KOHATA, Jahwist, S.77-80, das "Mosebild der Priesterschrift" beschrieben. Den dtn/dtr Mose behandelt L.PERLITT, Mose.

Die Vorstellung eines Gesprächs setzt auch Ex 19,3-9 voraus, wo Mose die Worte Jahwes an das Volk (V.6) und umgekehrt die Worte des Volkes an Jahwe vermittelt (V.8.9.). Hochdramatisch verläuft das Gespräch des Mose mit Jahwe in Ex 32,7-12, wo Mose als Fürsprecher des Volkes die Reue Gottes erreicht (vgl.auch Ex 32,31ff; 34,6). Weitere Gespräche des Mose mit Jahwe erscheinen in: Ex 17,4ff und 15,25.

Die "zweibahnige" Kommunikation Mose-Jahwe/Jahwe-Mose, die bisweilen bis zum Volk verlängert werden konnte, ist in den sinaitischen Heiligtumstexten (und in den priesterschriftlichen Kotexten der Wanderungserzählung, vgl. Ex 16, anders Ex 6,12) zur Einbahnstraße geworden. Es ist Jahwe, der zu Mose und durch diesen zum Volk spricht (Ex 25,1; 30,11ff; 40,1 u.ö.). Mose bleibt Jahwe gegenüber stumm. Allenfalls die mit der Lade verbundene Ankündigung (Ex 25,22)

וְנִעַדְתִּי לְךָ שֵׁם וּדְבַרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֶּרֶת...

kann als Ankündigung weiterer Gespräche verstanden werden, aber diese Ankündigung bleibt ohne Folgen, jedenfalls in den sinaitischen Heiligtumstexten

Man kann den Befund so zusammenfassen: In den Jahwe-Mose/Mose-Jahwe - Gesprächen der Kotexte erscheint Mose als Empfänger und Vermittler von Jahweworten einerseits und als Fürbitter andererseits. Er übt damit die Grundfunktionen der atl. Prophetie aus². Die sinaitischen Heiligtumstexte nehmen dieses Konzept auf und schränken es auf die Funktion der Wortvermittlung ein³.

Prophetischer Wortempfang bedingt auch ein bestimmtes Verständnis der Gottesnähe des Empfangenden. Es läßt sich zeigen, daß die sinaitischen Heiligtumstexte diesen Aspekt der Handlungsrolle des Mose in enger Anlehnung an die Kotexte beschreiben. Literarisch greifbar wird dies in einem Vergleich des die sinaitischen Heiligtumstexte einleitenden Textes Ex 24,16 mit einem Text außerhalb der Wanderungserzählung, der Dornbuschszene Ex 3.

Zunächst zu Ex 3: Vor dem wundersam brennenden, aber nicht verbrennenden Busch überlegt Mose, ob er näher herantreten soll, *diese große Erscheinung zu besehen*: (Ex 3,3):

אֲסַדְדֶנָּא וְאֶרְאֶה אֶת הַמְרָאָה הַגָּדוֹל הַזֶּה...
מִדּוּעַ לֹא יִבְעֵר הַסֵּנֶה

Gott will die weitere Annäherung verhindern und ruft Mose mitten aus dem Busch an: (V.4f)

² Zu diesen beiden prophetischen Grundfunktionen und zur "Zwiesprache" als Kategorie des Wortempfangs vgl. J.JEREMIAS, Vollmacht, S.309f.

³ So auch F. KOHATA, Jahwist, S.79.

וירא יהוה כי סר לראות
 ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה...
 ויאמר
 אל תקרב...

Dazu nun die Szene Ex 24,16-18aa:

וישכן כבוד יהוה על הר סיני
 ויכסדו הענן ששת ימים
 ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן
 ומראה כבוד יהוה כאש אכלת...
 ויבא משה בתוך הענן

An beiden Szenen fallen zunächst Stichworte der Gegenwart der göttlichen dramatis persona (אכל, אש, ראה, vgl. dazu 3.3.3.2.) in einer jeweils kontext - spezifischen Form auf. Der Schlüssel zum Vergleich der beiden Szenen liegt aber u.E. in der Wortkombination:

קרא אליו/משה מתוך הסנה/הענן

Durch die Präposition מתוך, "mitten aus", entsteht eine massiv räumliche Vorstellung des göttlichen Bereichs. Mitten aus ihm heraus ruft Jahwe nach Ex 3,4 und 24.16, und mitten in ihn hinein geht Mose nach Ex 24,18a⁴. Eben diese räumliche Vorstellung verbindet die Dornbuschszene mit der zweiten Sinaitheophanie gegenüber allen anderen Stellen, an denen die Erscheinung der Wolke und/oder des כבוד mit dem Reden Jahwes verbunden ist.⁵

An eben dieser räumlichen Vorstellung ist nun auch der Unterschied zwischen den beiden Szenen festzumachen, ein Unterschied, der eher als bewußt gesetzter Kontrast, denn als "zufällige" Inkohärenz verständlich ist. In der Dornbuschszene nämlich verwehrt Jahwe dem Mose ausdrücklich (V.5a!) den

⁴Eine enge Verbindung zwischen den beiden Sinaiszenen stellt auch die Ikonographie der Synagoge von Dura-Europos her. Auf den beiden oberen der vier Moseportraits der Westwand ist Mose auf dem Sinai, einmal vor dem Dornbusch und einmal bei der Entgegennahme des Gesetzes dargestellt. Die Verbindung zwischen beiden Szenen ist ikonographisch durch die abgestellten Schuhe des Mose in beiden Szenen markiert (Vgl. E.R.GOODENOUGH, Symbols, Bd.XI, plate V, Bd. XII, S. 164).

⁵ Vgl. Ex 16,10f; 40,34ff/Lev 1,1; Num 14,10f; 20,6; vgl. auch Ex 19,9. Am nächsten kommt der in der zweiten Sinaitheophanie erkennbaren Vorstellung u.E. noch Ex 20,21, wo es heißt, "*Mose rührte an das Wolkendunkel, in dem Gott war*". Ebenso vorsichtig drückt sich Ex 34,5 aus. Hier kommt Jahwe in der Wolke herab und Mose "*stellt sich dort bei ihm hin*" (וַיִּחַצֵּב עִמּוֹ שָׁם). Noch zurückhaltender ist Ex 33,18ff. Der Text spricht von einem "*Ort bei mir*" (V.21), auf den Mose sich stellen kann. Dort kann er den Vorbeigang der Herrlichkeit Jahwes erleben, nicht ohne von dessen Hand geschützt zu sein.

Zugang, während in der Szene von 24,16ff vom "Hingehen" des Mose ebenso ausdrücklich berichtet ist (V.18).⁶

Dornbusch- und Sinaiszene bringen die Unmittelbarkeit des Mose zu Jahwe im Vorstellungsrahmen "Gottesberg/ Gotteserscheinung" zum Ausdruck; dabei ist die räumliche Nähe des Mose zu Gott in der Sinaiszene noch deutlich gesteigert. Die genau modifizierende Übernahme von Elementen der Szene Ex 3 in die Szene Ex 24,16ff schließt wohl eine Reminiszenz an die in Ex 3f formulierte Berufung des Mose ein. Das "Berufungsformular" in Ex 3,9-12 ist zwar kein spezifisch prophetisches.⁷ Die Einsetzungsberichte in der vorliegenden Gestalt zeigen Mose aber doch "in erstaunlicher Nähe zu Amt und Funktion des Propheten"⁸.

Unbeschadet eines deutlichen prophetischen Schwerpunktes sind die Handlungsrollen des Mose weder in den sinaitischen Heiligtumstexten noch in ihren Kotexten auf die Rolle des prophetischen Wortempfangs beschränkt. Mose hat offenbar die Vollmacht, das Volk (Ex 24,3 ff), bzw. die Gemeinde (Ex 35,1) zu versammeln. Der Bau des Heiligtums wird von ihm organisiert und vollendet. Er führt das "Primizopfer" für Aaron und seine Söhne durch (Lev 8) und gibt die Anweisungen zum ersten Opfer der Gemeinde (Lev 9).⁹

3.3.2.3. Aaron¹⁰

Als Bruder des Mose kommt Aaron zuerst in den Blick im Kontext des Berufsberichtes Ex 3f. Mose erhebt dort bekanntlich eine Reihe von Einwendungen gegenüber dem Auftrag Jahwes, das Volk aus Ägypten zu führen. Dem letzten Einwand des Mose, er sei nicht beredt genug für seine

⁶ Immer wieder hingewiesen wird auf die Möglichkeit eines wortspielhaften Verweises von der Dornbuschszene (דֹּבֶשֶׁת, der Dornbusch) auf den Sinai (סִינַי), vgl. etwa W.H.SCHMIDT, Exodus, S.116. Dieser wortspielhafte Verweis liegt vielleicht weniger in der "ursprünglichen" Absicht des Textes der Dornbuschszene; immerhin wird hier der Gottesberg דִּבְרָה genannt. Das Verständnis von דֹּבֶשֶׁת auf סִינַי liegt allerdings nahe für spätere Rezipienten, zu denen der /die Autoren von Ex 24,16ff wohl gehört haben.

⁷ Vgl. dazu L.SCHMIDT, Erfolg, S.39ff; W. RICHTER, Berufsberichte, S.57ff; W.H.SCHMIDT, Exodus, S. 123.

⁸ K.BALTZER, Biographie, S.43.

⁹ Vgl. zu den Handlungsrollen des Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten ausführlich oben 4.3.2. und 4.3.3. Schon jetzt wird man sagen können, daß die Apostrophierung des priesterschriftlichen Mose als "Oberpriester" (H.CAZELLES, vgl. Anm. 1) den Texten nicht gerecht wird.

¹⁰ Neuere Monographien zu Aaron sparen den priesterschriftlichen Aaron säuberlich aus. So etwa H.SEEBASS, Mose und H.VALENTIN, Aaron.

Aufgabe (Ex 4,10) trägt Jahwe insofern Rechnung, als er ihm "Aaron, deinen Bruder, den Leviten" (Ex 4,14) als "Sprachrohr" zur Seite stellt: (Ex 4,16)

ודבר הוא לך אל העם.

והיה

הוא יהיה לך לפה

ואתה תהיה לו לאלהים

Völlig selbstverständlich aufgenommen ist diese Funktion Aarons in Lev 9,3. Hier läßt Mose den Aaron die Anweisung für das Volksoffer geben (...ואל בני ישראל חדבר לאמר...). In Lev 9,5.21 wird der Vollzug der Anweisungen Aarons ans Volk (V.5) bzw. des Mose an Aaron mit der Formel "משה אשר/ כאשר צוה יהוה" markiert. Diese Formel lautet sonst in der Regel "אשר/ כאשר צוה יהוה" und markiert die Durchführung von Anordnungen, die Jahwe an Mose gegeben hat¹¹ Lev 9,5.21 zeigt Mose in gleichsam göttlicher Funktion gegenüber Aaron. Die Formel von Ex 4,16 "...du sollst ihm Gott sein.." ist in Erzählung umgesetzt.

Die "Sprachrohrfunktion" Aarons ist in den sinaitischen Heiligtumstexten allerdings integriert in und überlagert von der Handlungsrolle, auf die es den sinaitischen Heiligtumstexten vor allem ankommt: die Rolle Aarons als gesalbter Priester. Auch diese Rolle wird unter Erinnerung an die Verwandtschaft des Mose zu Aaron eingeführt (Ex 28,1):

ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך

ואת בניו אתו מחוך בני ישראל לכבדנו לי

אהרן נדב ואבידו אליאזר ואיחמר בני אהרן

War die "Sprachrohrfunktion" Aarons auf das verwandtschaftliche Verhältnis zu seinem Bruder Mose eingeschränkt, so bietet die Familienstruktur hier die Möglichkeit, eine ganze Dynastie von priesterlichen Handlungs- und Funktionsträgern an Mose "anzuschließen". Nach allem, was aus den Kotexten erkennbar ist, ist dieses Verfahren ein Spezifikum der sinaitischen Heiligtumstexte.

Alle übrigen Erwähnungen Aarons und seiner familiären Beziehungen überschreiten nämlich den engen Kreis der Geschwisterschaft nicht und sind erstaunlicherweise mit prophetischen Bezeichnungen bzw. Funktionen verbunden (Ex 15,20f; vor allem Num 12,1ff).

Darüberhinaus erscheint Aaron an einer Reihe von Stellen außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 17,10; 18,12; 24,14), an denen die engere familiäre Beziehung zu Mose keine Rolle zu spielen scheint. Vielmehr scheint er an diesen Stellen eher auf seiten der "Ältesten Israels" zu stehen. Dies scheint uns insbesondere deutlich in Ex 18,12b, wo "Aaron und alle Ältesten

¹¹ Vgl. die Übersicht bei J. BLENKINSOPP, Structure, S.276 f. Ein Lev 9,5.21 entsprechender, auf Mose-Aaron bezogener Gebrauch der Formel findet sich auch noch Ex 16,24.

Israels" zum Opfermahl kommen, sowie in Ex 24,14, wo Mose die Ältesten Israels für Rechtssachen an Aaron und Hur verweist.¹²

Zu fragen wäre auch, ob Aaron auch in Ex 32,1ff in seiner Eigenschaft als "Ältester" agiert. Seine Funktionen als "Sprachrohr" oder Priester sind hier jedenfalls nicht angedeutet.¹³

In den sinaitischen Heiligtumstexten erscheinen die Ältesten zusammen mit Aaron und dessen Söhnen in Lev 9. Mose hat sie zum festlichen Opfer zusammengerufen. Die Funktionen, die Aaron dann wahrnimmt sind klar die des Priesters (vgl. schon oben 3.3.1.3. und unten 4.3.4.). In Ex 28,1 wird zur Herkunft Aarons -abgesehen von seiner Geschwisterschaft zu Mose- gesagt, er sei *"mitten aus den Israeliten"*.

Insgesamt wird man zu den Handlungsrollen Aarons in den sinaitischen Heiligtumstexten sagen dürfen: Die sinaitischen Heiligtumstexte kennen und überliefern die beiden in den Kotexten erkennbaren Handlungsrollen des Aaron: die prophetische "Sprachrohrfunktion" und die an seine Zugehörigkeit zu den Ältesten gebundene Funktion, wobei die letztgenannte Funktion in den sinaitischen Heiligtumstexten nicht ausgeübt wird.

Die sinaitischen Heiligtumstexte integrieren beide Handlungsrollen in die Priesterrolle. In dieser Rolle ist die familiäre Verbindung Aarons zu Mose so

¹² Vgl. auch Num 17,17f. Dieser Text bezeichnet Aaron ausdrücklich als den אֹהֵלֵי des Stammes Levi und zwar als einen אֶלֶף unter anderen אֶלֶףִּים der Stämme Israels. In diesem sachlichen Zusammenhang bemerkt H.VALENTIN, Aaron, S.390 zu Ex 18,12, Aaron könne "schwerlich als exponierte Person aus dem Kreis der Ältesten gelten". Vielmehr sei er hier von P eingefügt worden, um zu dokumentieren, daß "bei der Darbringung der Opfer der (nachmalige) Priester Aaron die entscheidende -zumindest eine wesentliche- Rolle gespielt" (ebd.) habe. Dem steht aber u.E. entgegen, daß nach Ex 18,12 Aaron mit den Ältesten erst nach dem Opfervollzug zum Opfermahl kommt. Als Priester fungiert nur Jethro. Im Zusammenhang mit Ex 24,14 diskutiert VALENTIN unsere Frage nicht. Er datiert den Vers zusammen mit 24,12.15a als "wahrscheinlich nachpriesterschriftlich" und fügt hinzu: "Bemerkenswert ist, daß Aaron in diesem Zusatz noch keine priesterlichen Züge trägt." (A.a.O.S.406)

¹³ Nach H.VALENTIN, Aaron, fungiert Aaron hier (d.h. in der "Grunderzählung" a.a.O. S.276 ff) als "Stellvertreter" des Mose, d.h."als kommissarischer Führer des Volkes,-in den Augen dieses Volkes, das Mose für tot hält, schon als Moses Nachfolger: Er sorgt auf die Petition des Volkes für die Herstellung des Kultbildes und ruft ein Fest aus." (A.a.O. S. 289) Der Beschreibung ist zuzustimmen, nur fragt es sich u.E., ob die Kategorie "Stellvertreter" für die Handlungsrolle des Aaron angebracht ist. Zumindest eine wesentliche Qualifikation fehlt dem Aaron dafür: die Verbindung zu Jahwe. Aaron handelt von Volk gedrängt und erscheint so u.E. doch eher als Repräsentant eben jenes Volkes.

eingesetzt, daß das Bild einer mit Mose verbundenen und von Mose her legitimen Priesterdynastie entsteht.

3.3.2.4. Zusammenfassung

Die Kohärenz zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten und den Kotexten beruht vor allem darauf, daß die sinaitischen Heiligtumstexte die prophetische Handlungsrolle des Mose übernehmen und dabei modifizieren und steigern.

Demgegenüber ist die priesterliche Rolle des Aaron und seiner Dynastie eine Neubildung der sinaitischen Heiligtumstexte, wobei diese jedoch in den Kotexten vorgegebene Elemente in ihr Konzept von der Handlungsrolle Aarons einbeziehen.

3.3.3. Dramatis personae und Handlungsrollen des göttlichen Bereichs

3.3.3.1. Überblick und erste Beobachtungen

Der geläufigste Gottesname in unserem Textbereich ist das Tetragramm. Signifikant sind nur größere Textzusammenhänge, in denen es fehlt oder nur vereinzelt vorkommt. Dies ist der Fall etwa in dem Redekomplex Ex 20,22 - 23, der allerdings als Jahwerede eingeleitet wird (20,22).

In Abschnitten kleineren Umfangs erscheinen die Gottesbezeichnungen **אלהים** und **האלהים**. Als Appellativum erscheint **אלהים** in Ex 13,17 - 19;18, 1.4.15.1; Ex 20,1.19; 22,8.27; 32,16; ebenso die determinierte Form **האלהים** in Ex 18,12; 19,3.17; 20,20f; 21.6; 22,7f; 24,11. Ein bestimmtes Götterbild (das Stierbild) meint **אלהים** in Ex 32,1.23; andere Götterbilder sind angesprochen in Ex 20,23; 24,10; 32,31; 34,17. Fremde Götter werden mit **אלהים** pl. bezeichnet in Ex 20,3; 23,13.23f u.ö.

Die Übersicht zeigt zunächst, daß die sinaitischen Heiligtumstexte das einfache Appellativum **אלהים** meiden; auch in Zusammensetzungen, wie etwa **הר אלהים** (Ex 19,3; 24,13) kommt es nicht vor, wenn man von der Zusammensetzung **רוח אלהים**, "göttlicher Geist", (Ex 31,3; 35,31) absieht. Darüber hinaus jedoch kommt **אלהים**, auch in den sinaitischen Heiligtumstexten, in formelhaften Wendungen vor, die den Jahwenamen mit **אלהים**, dem Gott der Israeliten, ausdrücklich identifizieren.

Eine häufige Verbindung ist dabei die sog. "Selbstvorstellungsformel"¹ **יהוה אלהיך** / **אני אלהיך** Ex 20,2.5; bzw. mit **אלהיכם** Ex 16,12; Lev 11,44; 18; 20-26 passim; bzw. mit **אלהיהם** Ex 29,46; Lev 26,44.

Verbindungen des Tetragramms mit suffigierten Formen von **אלהים** erscheinen weiter hin: Ex 20,7.10.12; 23,19.25; Ex 32,11; 34,24.26; Lev 23,14.28.40; Num 10,9f.

Nur in den sinaitischen Heiligtumstexten erscheint die sog. "Bundesformel": **והייתי להם לאלהים** (Ex 29,45; vgl. Ex 6,7).

¹Vgl. dazu W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, insbesondere S. 17ff.

Die Zusammenstellung zeigt zunächst, daß es in den sinaitischen Heiligtumstexten und in ihren Kotexten drei Verwendungen von אלהים gibt: Zunächst fungiert es als einfaches Appellativum für den Gott Israels im Erzählkontext so, wie anderwärts das Tetragramm (vgl. Ex 13,17ff; 18,19). Dann erscheint es, ebenfalls in Erzählkontexten, als Bezeichnung für ein Götterbild oder Götterbilder (Ex 32,1.2.3.31; vgl. 23,13. 23f) und schließlich als Teil von "theologischen Formeln", die Jahwe als Gott Israels identifizieren. Diese letzte Art der Verwendung kommt besonders in größeren Redestücken (vgl. Ex 20,2f; 23,19.25; Lev 18;20-26) vor. Einen derartigen Zusammenhang bilden auch die sinaitischen Heiligtumstexte für die Selbstvorstellungsformel, bzw. die Bundesformel in Ex 29,45f. Diese beiden Belege teilen mit anderen (Ex 16,12; Lev 11,44; 18; 20-26; Num 10,9) bestimmte stilistische Eigenschaften (אני statt אכי; pluralische Suffixe).

Man kann so zusammenfassen: Die sinaitischen Heiligtumstexte gebrauchen אלהים nicht eben häufig. Wenn sie die Bezeichnung gebrauchen, dann im Zusammenhang "theologischer Formeln". Sie stehen damit Texten nahe (Ex 20; 32; 34), in denen mit dieser Bezeichnung die Thematik "Gott Israels - andere Götter" diskutiert wird. Es ist allerdings nicht erkennbar, daß die sinaitischen Heiligtumstexte diese Diskussion ausdrücklich aufnehmen.

In den sinaitischen Heiligtumstexten spielt zweifellos nur eine göttliche dramatis persona eine Rolle; sie wird ganz überwiegend mit dem Tetragramm bezeichnet. Ihren Handlungsrollen wenden wir uns jetzt zu.

3.3.3.2. Erscheinen und Reden Jahwes

Die Handlungsrolle des Erscheinens Jahwes wird in der Wanderungs- und Sinaierzählung sowie in Ex 3f durch ein Set von Stichworten signalisiert, deren wichtigste und verbreitetste ענן und אש, "Wolke und "Feuer" sowie Derivate von ראה, "sehen" sind. Dazu kommen, schon weniger häufig, Verbindungen von אש mit אכל, von אש/ענן mit עמוד und schließlich יהוה כבוד.

In nicht wenigen Fällen ist das durch die genannten Stichworte signalisierte Erscheinen Jahwes mit einem Reden Jahwes an Mose und/oder das Volk verbunden. Die folgende Übersicht soll diese Zusammenhänge verdeutlichen

<u>Stichworte</u>	<u>Text</u>
אכל אש ראה	<p>Ex 3,2ff: וירא מלאך יהוה אליו בלבת <u>אש</u> מתוך הסנה וירא והנה הסנה בער באש והסנה איננו <u>אכל</u> ויאמר משה אסדרהנה ואראה את <u>המראה</u> הנדול הזה .. (V.6) ויאמר</p>
Reden Gottes	<p>אנכי אלהי אביך... (V.15) ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל</p>
עמוד ענ עמוד אש	<p>Ex 13,20: ויהוה הלך לפנידם יומם בעמוד ענ... ולילה בעמוד <u>אש</u> להאיר להם...</p>
ראה כבוד יהוה ענ	<p>Ex 16,10b f והנה כבוד יהוה נראה בענ</p>
Reden Jahwes	<p>וידבר יהוה...</p>
ענ	<p>Ex 19 (V.9) ...הנה אנכי בא אליך בעב הענ</p>
Reden Gottes	<p>בעבור ישמע העם בדברי עמך.. (V.16) ...ויהי קלח וברקים וענן כבוד... (V.18) והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו יהוה באש...</p>
ענ כבוד אש	
Reden Gottes	<p>Ex 20 (V.1) וידבר אלהים... (folgt Dekalog!)</p>
ראה	<p>(V.18f) וכל העם ראים את הקולות...</p>
Reden Gottes und Mose	<p>ויאמרו דבר אחת עמנו...</p>

ואל ידבר עמנו אלהים...
(folgt Bundesbuch)

Ex 24,10
ויראו את אלהי ישראל...
ראה

Ex 24,15ff; 25,1
...ויכס הענן את ההר
וישכן כבוד יהוה...
ויכסדו הענן...
ענן
כבוד יהוה

ויקרא אל משה...מתוך הענן
ומראה כבוד יהוה כאש אכלת...
וידבר יהוה
(Reden)
אכל אש קאה
Reden Jahwes
(folgen sinaitische Heiligtumstexte)

Ex 33,9f
והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן...
ודבר עם משה
וראה כל העם את עמוד הענן...
ראה עמוד הענן
Reden Jahwes

Ex 34,5
וירד יהוה בענן
(folgt Gespräch und V.10 das Rechtskorporus)
ענן

Ex 40,34ff; Lev 1
ויכס הענן את אהל המועד
וכבוד יהוה מלא המשכן
(V.38, Lev 1,1)
כי ענן יהוה על המשכן יומם אש תהיה לילה בו...
...וידבר יהוה...
(Lev 1,1)
(folgt Opfertora)
אש ענן
Reden Jahwes

Lev 9
(V.4)
היום יהוה נראה אליכם...
(V.6)
וירא אליכם כבוד יהוה...
(V.23f)
...וירא כבוד יהוה אל כל העם...
ותצא אש מפני יהוה ותאכל על המזבח העלה...
ראה
כבוד יהוה
אש
אכל

Beginnen wir mit dem Oberflächenbefund. Die Texte aus den sinaitischen Heiligtumstexten (Ex 40,34ff; Lev 9) sowie der Einleitungstext² Ex 24,15ff weisen das vollständige Set der Stichworte auf. Unter diesen wiederum ist Ex 24,15ff am besten bestückt; zur Vollständigkeit fehlt nur die Verbindung von אש/עֵן mit עמוד. Weiterhin fällt auf, daß die Verbindung כבוד יהוה nahezu exklusiv in den sinaitischen Heiligtumstexten erscheint. Außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte scheint sie in dem "priesterschriftlichen" Text Ex 16,10. Sie ist also wohl das Signalwort der sinaitischen Heiligtumstexte (Vgl. außerdem Ex 29,44). Dabei fällt allerdings auf, daß die in den sinaitischen Heiligtumstexten sowie in Ex 16,10 erkennbare Verbindung von כבוד יהוה und עֵן in Ex 19,16 durch כבוד עֵן gleichsam präfiguriert ist.

Die Kotexte der sinaitischen Heiligtumstexte weisen demgegenüber immer nur Teilmengen, und zwar höchst unterschiedliche Teilmengen, des vollständigen Sets der Stichworte auf.

Dieser Oberflächenbefund ist nun konzeptionell zu vertiefen. In den Kotexten wie in den sinaitischen Heiligtumstexten sind die Gotteserscheinungen mit bestimmten Handlungs- bzw. Funktionszusammenhängen verbunden. In den sinaitischen Heiligtumstexten finden sich nun nicht nur die Stichworte, sondern auch die Handlungs- und Funktionszusammenhänge der verschiedenen Kotexte vollständig wieder. Dieser Sachverhalt läßt sich folgendermaßen darstellen:

Ex 3; Gottesberg, proph. Legitimation, Reden Jahwes	Ex 24,15ff
Ex 13; Wanderung	-Berg-
Ex 16; Wanderung,	
Reden Jahwes	
Ex 19f; Gottesberg	
Reden Jahwe	Ex 40,34ff
Ex 24,10; Gottesberg; Opfermahlzeit	Lev 9
Ex 33 ; Gebäude (Zelt)	-Heiligtum-
Reden Jahwes	
Ex 34 ; Gottesberg, Reden Jahwes	

Der Befund ist u.E. kaum anders interpretierbar, als daß die sinaitischen Heiligtumstexte in ihren Erscheinungstexten die Handlungszusammenhänge der Kotexte integrieren, ja brennpunktartig zusammenfassen und summieren. In der Bergszene von Ex 24,15ff reflektieren sich besonders die Thematiken von Ex 3; 19f und 34. Die Wanderungs- bzw. Heiligtumsthematik aus Ex 13 bzw. Ex 33,7ff erscheint zusammen mit der "Wolke" in Ex 40, 34. Die Opfer- und Mahlthematik aus Ex 24, 9ff erscheint in Lev 9. Innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte ist ein "Gefälle" vom Gottesberg zum Heiligtum erkennbar.

²Vgl. dazu oben 5.2.4.3.

Einer gesonderten Betrachtung bedarf noch der Zusammenhang von Gotteserscheinung und Gottesrede. Mit Recht wurde daraufhingewiesen, daß die Gotteserscheinungen kompositionelle Funktionen haben³. Ex 24,15ff leitet die Gottesreden zum Bau des Heiligtums (Ex 25-31) ein, Ex 40,34 schließt den Bau des Heiligtums ab und eröffnet zugleich die Gottesreden der Opfertora.

Ein Blick auf Ex 19f und Ex 34,5ff zeigt, daß dieses kompositionelle Verfahren keineswegs ein Spezifikum der "Priesterschrift" bzw. der sinaitischen Heiligtumstexte darstellt. Durch Ex 19 wird die Verkündigung des Dekalogs eingeleitet⁴. Ex 20,18ff leitet das Bundesbuch und Ex 34,5ff den "kultischen Dekalog" ein.⁵

Die kompositionelle Funktion der Gotteserscheinung dient sicherlich nicht nur dazu, "irgend ein(en) feierlich(en) Anfang der Gesetzgebung"⁶ zu bilden. Zunächst ruft sie - wie für Ex 24,15ff bereits gesagt (vgl.oben 3.2.2.2.) - die prophetische Legitimation des Mose in Erinnerung, vor allem aber stellt sie die jeweils folgenden "Rechtskorpora", die ja von Mose verkündet werden sollen, unter eben diese Legitimation. Gesetzgebung, gleichviel ob "profane" oder "kultische", steht unter der prophetischen Autorität des Mose.

3.3.4. Das Verhältnis der spannungsreichen Kohärenz (Zusammenfassung)

In den Untersuchungen des Verhältnisses der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Kotexten sind wir immer wieder dem eigentümlichen Verhältnis einer spannungsreichen Kohärenz dieser Textkomplexe untereinander begegnet.

Auf der Zeichenebene - der Textoberfläche - findet diese Kohärenz ihren Ausdruck in der Vielfalt der Stichwortverbindungen (vgl. vor allem 3.3.3.2.)

³ Vgl. dazu K.KOCH, Priesterschrift, S.45. C.Westermann, Herrlichkeit, S.118f. B.JANOWSKI, Sühne, S.305. Vgl. auch schon T.NÖLDEKE, Grundschrift, S.52 ff.

⁴ S.MOWINCKEL, Erwägungen, S.32, hat angenommen, daß der Dekalog in der Priesterschrift ursprünglich nach 24,15bff gestanden haben und erst im Zuge der Redaktion an seine jetzige Position geraten sei.

F.HOSSFELD, Dekalog, S.170ff, nimmt neuerdings an, ein priesterschriftlicher Redaktor habe den Dekalog an seine jetzige Stelle gesetzt. So auch E.ZENGER, Israel, S.130ff.

⁵ Selbst wenn man im Blick auf den Dekalog HOSSFELD/ZENGER (vgl. vorige Anm.) folgen will - in Ex 34 kann dieses kompositionelle Verfahren auf keinen Fall einer "Redaktion" aufs Konto geschrieben werden.

⁶ T.NÖLDEKE, a.a.O. S.52.

zwischen den Textkomplexen. Sie findet weiterhin ihren Ausdruck darin, daß sich für die wichtigsten Handlungsträger wohl Präferenzen, aber keine Exklusivität des Gebrauchs bestimmter Bezeichnungen feststellen ließ (vgl. die Listen jeweils zu Beginn der Abschnitte 3.3.1.1.-3.3.3.1.).

Letztlich scheint sich der Zusammenhang der Textkomplexe insbesondere der Sinaierzählung einem diachron und überindividuell bestehenden Textthema zu verdanken, jener "Makrostruktur", der wir uns in 3.2. zu nähern versuchten. Es geht um die Lebensmöglichkeit vor Gott, angesichts der Gefahr, die von seiner Nähe ausgeht. Innerhalb dieses umfassenden Textthemas entfaltet sich nun das spannungsreiche Verhältnis der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Kotexten. Folgende Ausprägungen dieses Verhältnisses waren besonders auffällig:

1. Die grundlegende Form des konzeptionellen Verhältnisses von sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Kotexten sehen wir darin, daß die sinaitischen Heiligtumstexte offensichtlich Konzepte der Kotexte summieren und integrieren. So nehmen sie etwa die vorgebildeten Vorstellungen von der Funktion Aarons als "Sprachrohr" des Mose und als Mitglied der Ältesten Israels auf (vgl. oben 3.3.2.3.). Der Vorstellungszusammenhang der Gotteserscheinung erscheint in den sinaitischen Heiligtumstexten mit allen Elementen, die die Kotexte entwickelt haben (vgl. 3.3.3.2.).

Diese Integration und Summierung vorhandener Vorstellungszusammenhänge ist oft - nicht immer - mit deren Abwandlung verbunden: So wird das Heiligtum als Ort der Gotteserscheinung von den sinaitischen Heiligtumstexten besonders entwickelt. Aus dem Verwandtschaftsverhältnis des Mose zu Aaron, das außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte seiner "Sprachrohrfunktion" zugrundeliegt, wird die Vorstellung einer an Mose und Aaron gebundenen Priesterdynastie entwickelt und funktional sichtbar gemacht (Lev 9).

2. Das Verhältnis der sinaitischen Heiligtumstexte zu den Kotexten kann sich weiterhin als Steigerung oder Gegensatz darstellen. Solche Kontrastwirkungen werden insbesondere dann erzielt, wenn bestimmte Textkomplexe einen vergleichbaren konzeptionellen Hintergrund haben. So tritt auf dem Hintergrund der Bergtheophanie die gegenüber der Dornbuschszene (Ex 3) intensivierte Gottesnähe des Mose in der Sinaiszene (Ex 24,15b ff) besonders hervor (vgl. 3.3.2.2.). Einen scharfen Gegensatz markieren die Stichwortverbindungen zwischen Ex 32,1 und Ex 35,1 für die Rolle des Volkes bei der Herstellung einer illegitimen bzw. einer legitimen Kulteinrichtung. Gemeinsamer Hintergrund ist die Vorstellung der Volksversammlung (vgl. 3.3.1.2.). Auch in anderen Handlungsrollen des Volkes sind Gegensätze erkennbar. Teile des komplexen Textes der sinaitischen Heiligtumstexte lassen, wie die Kotexte, Mose als Erbauer der Kulteinrichtung erscheinen, andere Teile der sinaitischen Heiligtumstexte übertragen dem Volk diese Aufgabe (vgl. 3.3.1.2.). Kontrastreich ist auch das Opfern und das Opferfest in den sinaitischen Heiligtumstexten einerseits und in den Kotexten andererseits dargestellt (vgl. 3.3.1.3.).

3. Schließlich haben die sinaitischen Heiligtumstexte mit ihren Kotexten ein bestimmtes kompositionelles Verfahren gemeinsam: die Einleitung von größeren "legislativen" Redezusammenhängen durch Gotteserscheinungen.

Man kann nach alledem bereits nach literarhistorischen Folgerungen fragen. Zumindest legen unsere Beobachtungen die Annahme nahe, daß die Autoren der sinaitischen Heiligtumstexte die Kotexte sehr genau, möglicherweise im Wortlaut, gekannt und berücksichtigt haben. Dies ist kaum anders vorstellbar, als daß die Kotexte den Autoren der sinaitischen Heiligtumstexte beim Schreiben ihrer Texte vorgelegen haben. Ob sie dann eine selbständige Schrift verfaßt haben (Grundschrifthypothese!) oder aber in die Vorlagen "hineingeschrieben" (Bearbeitungshypothese!) haben, kann und soll hier nicht entschieden werden. Deutlich aber scheint uns zu sein, daß ein Grundschriftmodell, das die bisherigen Befunde erklären will, von einem Bearbeitungsmodell nicht mehr sehr weit entfernt sein kann⁷.

⁷Wir sind mit diesem Fazit gar nicht so weit entfernt von den Folgerungen, die F.KOHATA, Jahwist, S.46, aus seinen Vergleich der Moseberufungen der älteren Quellenschriften (Ex 3) und der P (Ex 6,2-7,7) gezogen hat. K. resümiert: "Die älteren Quellenschriften und die Priesterschrift berühren sich weniger im Wortlaut als in einzelnen Gedanken." Eine literarische Beziehung sei zwar nicht völlig ausgeschlossen, jedoch sei eine "unmittelbare literarische Abhängigkeit...unwahrscheinlich" (ebd.). Dieses Urteil ist wesentlich dadurch bestimmt, daß K. unter Voraussetzung des Quellenmodells definiert hat (a.a.O. S.13f), was "direkte literarische Abhängigkeit" ist und was nicht.

3.4. Die Lade, das "Gebäude" und ihre Funktionszusammenhänge

3.4.1. Die Lade und ihre Funktionszusammenhänge

3.4.1.1. Überblick und erste Beobachtungen

Um die Lade (אָרֹן) in ihren Funktionszusammenhängen zu erfassen, empfiehlt es sich, neben dem Grundlexem auch dessen Verbindungen sowie einige andere Lexeme zu beachten, die zum "Wortfeld" um אָרֹן gehören. Wir stellen die Belege zusammen:

אָרֹן/הָאָרֹן: Ex 25,10.14f.16.21; 35,12; 37,1.5; 40,3.20f; Lev 16,2; Num 3, 31; 10,33ff (V.33: אָרֹן בְּרִית יְהוָה).

הָעֵדוּת אָרֹן: Ex 25,21.22; 26,33f; 30,6.26; 39,35; 40,3.5.21; Num 4,5; 7.89.

לְעֵדוּת אָרֹן: Ex 31,7.

הָעֵדוּת: Ex 25,16.21.22; 27,21; 30,6.36; 38,21 (מִשְׁכַּן הָעֵדוּת); 40,20; Lev 16,13.

לֶחֶת/וּלְחֶת: Ex 24,12; 31,18; 32,15f.19; 34,1.28f¹;

davon:

לֶחֶת אֶבֶן/אֲבָנִים: Ex 24,12; 31,18; 34,1.4;

לֶחֶת הָעֵדוּת: Ex 31,18; 32,15; 34,29.

כַּפֶּרֶת/הַכֶּפֶרֶת: Ex 25,17-22; 26,34; 30,6; 31,7; 35,12; 37,6.8.9; 39,35; 40,20; Lev 16,2.13.14.15; Num 7,89.

Die Zusammenstellung zeigt zunächst dies: Das Hauptstichwort אָרֹן kommt nur in der Sinaierzählung und dort -mit Ausnahme von Num 10,33- nur in Textzusammenhängen vor, die gemeinhin der priesterschriftlichen Literatur zugerechnet werden. Hier wiederum konzentrieren sich die Belege auf die sinaitischen Heiligtumstexte (außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte stehen: Lev 16,2; Num 3,31; 4,5; 7,89). Dies gilt auch für das Lexem כַּפֶּרֶת, das mit Ausnahme von Lev 16,2.13; 24,3 und Num 7,89 nur in den sinaitischen Heiligtumstexten erscheint (außerhalb des Pentateuch nur noch in 1 Chr 28,11).

¹Die Belege 27,8 und 38,7 gehören nicht in den Zusammenhang der Lade.

Die Übersicht zeigt weiter, daß ארון zusammen mit עדות und über עדות zusammen mit לוח, den "Gesetzestafeln", in verschiedenen Kombinationen ein Wortfeld bildet, das über die sinaitischen Heiligtumstexte hinaus in deren unmittelbare Kotexte Ex 24; 32 und 34 übergreift. Dies legt die Vermutung nahe, daß hier ein besonderer Funktionszusammenhang vorliegt. Ihm werden wir zunächst nachgehen (3.4.1.2.).

Entsprechend werden wir dann für das Lexem כפרת verfahren, das ebenfalls einen die sinaitischen Heiligtumstexte übergreifenden kotextuellen Bezug nach Lev 16 und Num 7,89 aufweist (3.4.1.3.).

3.4.1.2. Der Funktionszusammenhang von Lade, Tafeln und עדות

Die Verbindung von Lade und עדות ist in den sinaitischen Heiligtumstexten klar motiviert. Ex 25,16 (vgl. V.21) ergeht die Anordnung an Mose:

ונתח אל הארן את העדות אשר אתן אליך .

Ex 40,20 erzählt dann, Mose habe die עדות in die Lade gelegt. Nirgendwo in den sinaitischen Heiligtumstexten, ja nirgendwo in den Sinaistexten überhaupt wird erzählt, daß Mose - wie in Ex 25,16.21 ausdrücklich vorhergesagt wird - die עדות auch tatsächlich von Jahwe erhalten hat. So jedenfalls scheint es, wenn man nach einer buchstäblichen Erfüllung der Vorhersage von Ex 25,16.21 sucht. Die sinaitischen Heiligtumstexte geben auch keinerlei Hinweis darauf, was die עדות eigentlich sind und führen sie doch mit bestimmtem Artikel ein (26,16), so daß ein unvoreingenommener Leser annehmen muß, sie seien schon einmal erwähnt worden oder so allgemein bekannt, daß sie keinerlei Erklärung bedürfen. Eine dritte Möglichkeit scheint auch noch zu sein, daß der Artikel kataphorisch auf auf den Relativsatz: אשר אתן אליך verweist. Aber diese Möglichkeit führt sofort wieder in die oben erwähnte "Leerstelle" hinein. Es wird eben nicht ausdrücklich erzählt, wann und wo Jahwe dem Mose die עדות übergibt. So bleiben grundsätzlich zwei Möglichkeiten:

1. Das Lexem spielt auf eine Größe bzw. Größen der Kotexte an.
2. Das Lexem referiert auf eine allgemein bekannte Größe atl. Weltwissens.

Beide Möglichkeiten müssen innerhalb des lexikalisch-semanticen Rahmens bleiben, der durch die atl. Belege von עדות gegeben ist. Diesem lexika-

lischen Rahmen wollen wir uns zunächst zuwenden.² C.v.LEEUWEN gibt den Konkordanzbefund zutreffend wieder: Das Nomen ^עedut "bezeichnet an den weitaus meisten Stellen den Inhalt der Lade nach der priesterlichen Tradition..."³ Die wenigen Belege für den sg. ^עדוּחַ außerhalb des Ladekontextes und abgesehen von den beiden Stellen (2 Kön 11,12; 2Chr 23,11), in denen es um den "schriftlich fixierten Königsvertrag"⁴ geht, finden sich in den Psalmen: Ps 19,8; 78,5; 81,6; 119,88, vgl. Ps 122,4⁵. Insbesondere in Ps 19,8 und 78,5 steht ^עדוּחַ in Parallele zu ^חוֹרָה. B.VOLKWEIN hat vorgeschlagen, ^עדוּחַ als Pluralform anzusehen⁶. Damit würde sich die Basis für die Annahme, ^עדוּחַ habe mit "Bundesbesimmungen"⁷, bzw. mit "Gesetzesbestimmungen"⁸ zu tun, noch erheblich verbreitern. ^עדוּחַ pl. steht nämlich sehr häufig in Parallele zu Lexemen wie ^משפטים, ^חקִים, ^מצוֹחַ (vgl. Dtn 4,45; 6,17.20; Ps 99,72; 1Kön 23,3), aber auch zu ^ברִיחַ (Ps 25,10; 132,12; 2Kön 17,15)⁹.

U.E. ist der "Weg" über die Pluralform ohne weiteres möglich und für das Verständnis hilfreich, aber nicht nötig. Könnte ^עדוּחַ nicht als Abstraktnomen¹⁰ verstanden werden, das den Inbegriff all dessen bezeichnet, was ^משפטים, ^חקִים, ^מצוֹחַ und ^עדוּחַ umgreift: die "Gesetzgebung" im Sinne des Begriffs der vorhandenen Gesetze, der geschriebenen oder zumindest gewußten göttlichen Normen?¹¹

²Vgl. dazu: L.KÖHLER, Theologie, S.198f; F.M.CROSS, CMHE,S.267,300. B.VOLKWEIN, ^עedut; C.v.LEEUWEN, Art. ^עד, THAT II,Sp. 210ff.

³C.v. LEEUWEN a.a.O. Sp. 217.

⁴Siehe dazu J.MAIER, Ladeheiligtum, S.70f.

⁵In Ps 60,1 und 80,1 ist das Nomen wahrscheinlich Teil des Titels eines literarischen Korpus.

⁶J.MAIER, a.a.O. S. 38.

⁷Ebd.

⁸C.v. LEEUWEN, a.a.O. Sp. 217.

⁹Vgl. B.VOLKWEIN, a.a.O.S.23f.

¹⁰Vgl. GesK § 86,k.

¹¹Das Nomen wird nun nicht selten mit ^עד, "Zeuge" in Verbindung gebracht (vgl. den Titel des Artikels in THAT!). Aber diese Ableitung ist höchst unsicher (Vgl. B.VOLKWEIN, a.a.O. S.21f). Sie wird auch durch die mögliche Verbindung zu akk. "ade" (pl) nicht gestützt, das mit "Festsetzungen", "Bestimmungen" wiedergegeben wird (Vgl. B.VOLKWEIN,a.a.O.S.32f; F.M.CROSS,a.a.O. S.267). Festzuhalten ist, daß sich Belege für ^עדוּחַ im Sinne von "Zeugnis", wenn überhaupt, dann nur in Sir 34,23f und 36,20 finden (vgl. C.v.LEEUWEN, a.a.O. Sp. 218).

Soweit führen zunächst die lexikalischen Erwägungen. Im Blick auf die beiden oben genannten Möglichkeiten, העדות im Kontext von Ex 25 zu verstehen, scheint das Lexikon zunächst auf die zweite der genannten Möglichkeiten zu weisen. In der Forschung ist jedenfalls ein geradezu überwältigend breiter Konsens darüber zu konstatieren, daß העדות "bei P stehender Ausdruck für das Zwe Tafelgesetz, d.h. den Dekalog, vgl. 31,18; 34,29" sei. P setze "die Mitteilung des Dekaloges voraus, berichtet sie aber nicht ausdrücklich..."¹² Auch M.NOTH teilt diesen Konsens: "P knüpft hier - mit (scil. mit "Zeugnis") an die deuteronomische Tradition, nach der die beiden Steintafeln, auf die der Dekalog geschrieben war (5. Mose 5,22...), von Mose in die Lade gelegt wurden (5.Mose 10,1-5)." NOTH gibt dann zu bedenken: "P selbst hat zwar weder den Dekalog mitgeteilt noch bisher...von Steintafeln gesprochen...", wischt diese Bedenken dann aber gleichsam beiseite indem er fortfährt: "...setzt aber die deuteronomische Tradition stillschweigend als selbstverständlich bekannt voraus."¹³

Die Bemerkungen M.NOTHs machen u.E. deutlich, daß die beiden oben genannten Möglichkeiten keineswegs exklusiv sind. Die Gleichsetzung von העדות in den sinaitischen Heiligtumstexten mit dem "Dekalog" beruht auf der Voraussetzung, daß die sinaitischen Heiligtumstexte das deuteronomische Verständnis von Lade und Tafeln teilen. Eben dies aber scheint uns zu ungeprüft vorausgesetzt. So bleibt nichts anderes übrig, als diese Voraussetzung einer erneuten Prüfung zu unterziehen und somit der alten Frage ein Stück weit nachzugehen, was auf den "Tafeln" denn eigentlich gestanden hat.¹⁴

¹²So: B.BAENTSCH, Exodus, S.224. Vgl. auch J.WELLHAUSEN, Composition, S.97; A.DILLMANN, Exodus, S.280; H.HOLZINGER, Exodus, S.122 (Allerdings bemerkt HOLZINGER: "...man vermisst bei Pg eine Erklärung des Ausdrucks, vor allem einen Bericht über die Mitteilung des Dekalogs."); U.Cassuto, Exodus, S.330; P.HEINISCH, Exodus, S.201. Vgl. auch C.L.SEOW, Designation, S.191ff.

¹³M.NOTH, Exodus, S.166.

¹⁴Die Literatur zu diesem Problem ist naturgemäß breit. Vgl. nur die Beiträge: S.LEHMING, Versuch; O.EISSFELDT, Lade; W.ZIMMERLI, Gesetz; L.PERLITT, Bundestheologie, insb.S.203ff; E.ZENGER, Psalm. Die Voten sind jeweils von bestimmten literarkritischen Voraussetzungen abhängig. Wir werden von uns nur die folgenden Voraussetzungen machen: Die Kotexte Ex 24,12; 31,18 und 32-34 liegen den sinait. Heiligtumstexten vor. Sie referieren auf sie haben wohl auch dort in sie eingegriffen (auf welcher literarhistorischen Ebene auch immer, meist wird Ps angenommen), wo das Stichwort עדות erscheint. Darüber besteht grundsätzlich wohl auch kein Dissens (Vgl. ZENGER, Psalm, S.101). S.LEHMING will darüberhinaus auch Ex 24,12 (und V.15) als "sekundäre(s) P-Stück" verstehen, wobei V.12 erweitert worden sei durch "die deuteronomistischen Eintragungen w^hattora w^hhammiswa... l^hhoratam"(a.a.O.S.33). Zu denken gibt u.E., daß das Stichwort עדות hier fehlt.

Bekanntlich gehen die Texte des Dtn (4,13; 5,22; 10,4; vgl. 9,10ff) davon aus, Jahwe habe den Dekalog, die עשרת דברים (4,13; 10,4) auf zwei steinerne Tafeln (לוח אבנים, 4,13; 5,22) geschrieben und diese dem Mose übergeben (5,22; 10,4; vgl. 9,10). Wie Ex 32-34 geht auch das Dtn von zwei Paar solcher Tafeln aus. Dabei habe Mose das erste Paar auf dem Berg von Gott empfangen (Dtn 9,10) und es angesichts der Sünde des Volkes hingeworfen und zerbrochen (9,16 f). Das zweite Paar hingegen habe Mose auf Jahwes Geheiß selbst zurechtgehauen (Dtn 10,1) und es -nachdem Jahwe es beschrieben habe (Dtn 10,4) - in die ebenfalls auf Weisung Jahwes (10,2) hergestellte Lade gelegt (10,5).

So klar liegen die Dinge in den Kontexten der sinaitischen Heiligtumstexte keineswegs. Gewiß ergeben bestimmte Passagen in Ex 34, im Zusammenhang gelesen, das deuteronomische Geschehensmuster, allerdings ohne die Lade. Dies ist der Fall für Ex 34,1.4 in Verbindung mit Ex 34,28bf. Der Halbvers Ex 34,28b nennt dann auch ausdrücklich die עשרת דברים als Inhalt der Tafeln, die durchaus als Rückverweis auf den sinaitischen Dekalog Ex 20,2-17 verstanden werden können¹⁵. Einigermaßen in dieses Muster einfügen lassen sich dann auch Ex 31,18 und Ex 32,15b f: Die drei Stellen Ex 34,28b f, 31,18 und 32,15bf tragen auch das "priesterschriftliche" Signum לוח העדות.¹⁶

Liest man nun aber zu den genannten Passagen noch Ex 34,27.28a hinzu, so ergeben sich Probleme. Es heißt dort:

ויאמר יהוה אל משה
כתב לך את הדברים האלה
כי על פי הדברים האלה כרחי אתך ברית ואח ישראל
ויהי שם עם יהוה ארבעים יום וארבעים לילה...

Es sind zwei Momente, die hier aus dem deuteronomischen Geschehensmuster herausfallen:

1. der eindeutige Bezug von הדברים האלה auf die vorhergehende Jahwerede Ex 34,17-26 (d.h. *diese Worte* sind - trotz V.28b - nicht auf den Dekalog beziehbar¹⁷),

2. der Umstand, daß in V.27 Mose das Subjekt des Schreibens ist¹⁸.

¹⁵ So E.ZENGER, Psalm, S.101.

¹⁶Außerdem antwortet Ex 32,16 beiläufig auf die im Dt offengebliebene Frage, wo Jahwe die Tafeln eigentlich her hat. Sie sind מעשה אלהים.

¹⁷Die Versuche, die Jahwerede Ex 34,17-34 als einen zweiten, den "kultischen" Dekalog zu rekonstruieren, dürften gescheitert sein. Vgl. L.PERLITT, Bundes-theologie S.223; E.ZENGER, Psalm, S.101.

¹⁸Anders H.VALENTIN, Aaron, S.284, Anm 1.

Der moderne, literarkritisch orientierte Leser kann sich damit helfen, daß er hier -sicher nicht zu Unrecht- Bearbeitungsvorgänge annimmt. Aber diese Möglichkeit steht dem antiken Leser, und damit auch dem/den Verfasser/n der sinaitischen Heiligtumstexte nicht zu Gebote. Wie kann er zu einem Verständnis gelangen?

Wir meinen, daß das Problem für diesen Leser nur durch die Annahme zu lösen ist, daß auf dem Berg mehr Schriftstücke entstanden sind als nur die Dekalog-Tafeln. Nach Ex 34,1 wird Jahwe die Tafeln beschreiben. Nichts steht der Annahme entgegen, daß den Inhalt dieses Schriftstückes der Dekalog Ex 20,2-17 bildet. Von seiner Niederschrift ist ja bisher nicht die Rede gewesen. Nach Ex 24,27 aber soll Mose (auch noch) *diese Worte* aufschreiben. Zusammen mit dem Dekalog auf den Tafeln (V.28) würden sie dann schon ein kleines "corpus sinaiticum" bilden.¹⁹

Diese Erklärung des Sachverhaltes müßte reine Vermutung bleiben, wenn die Texte nicht selbst andeuteten, daß Mose nicht nur die Tafeln entgegennimmt. Dies erschließt sich, wenn man man Ex 24,12b im Zusammenhang, d.h. ohne die noch so berechnete literarkritische Scheidung²⁰, liest. Jahwe kündigt dem Mose an, bevor dieser sich ein weiteres Mal anschickt, den Berg zu ersteigen:

וַאֲתָנָה לֵךְ אִתָּ לַחַת הָאֶבֶן
וְהַחֲרָדָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם²¹

Wir können hier ein erstes Fazit ziehen. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die Kotexte der sinaitischen Heiligtumstexte die Tafeln deuteronomisch verstanden. Ihr Inhalt ist der Dekalog. Aber der Dekalog ist nicht nur nicht das einzige Gesetzeskorpus, das Mose auf dem Berg erhalten hat, sondern auch nicht das einzige Schriftstück, das er vom Berg mitbringt.

¹⁹Vgl. dazu auch R.W.MOBERLY, Mountain, S.101ff, bes. S.104f.

²⁰Vgl. dazu oben Anm.13.

²¹Man beachte die syndetische Angliederung von וְהַחֲרָדָה und הַמִּצְוָה; diese syndetische Angliederung widerrät u.E. der Annahme, es handle sich hier um eine Apposition zu לַחַת הָאֶבֶן in dem Sinne, daß *Tora und Gebot* auf den Tafeln stünde. Allerdings bieten Samaritanus und LXX einen asyndetischen Anschluß; mithin dürften sie die Aussage als Apposition verstanden haben.

Nun zu den sinaitischen Heiligtumstexten und ihrem Verständnis von הַעֲדוּת. Die Verbindung לַחַח הַעֲדוּת macht wahrscheinlich, daß auch sie als den Inhalt der Tafeln den Dekalog verstanden. Nach Ex 25,16.21 soll Mose nun aber nicht לַחַח הַעֲדוּת in die Lade legen, sondern הַעֲדוּת. Wir halten dafür, daß damit genau dies signalisiert wird, was uns die Betrachtung der Kotexte schon nahelegte: Mose erhält am Sinai mehr als den Dekalog, nämlich die gesamte schriftliche normative Tradition, die Tora oder eben mit dem Wechselbegriff (vgl. oben die Psalmenbelege) gesagt: הַעֲדוּת. Diese, nicht nur der Dekalog, hat nach den sinaitischen Heiligtumstexten den Platz in der Lade zu finden.

Ein Blick auf einen anderen dtn Text zeigt, daß an Hand der Frage: "Was findet Platz in der Lade?" die Frage diskutiert wurde: Was gehört mit welcher Dignität zur schriftlichen normativen Tradition? In Dtn 31,24-26²² wird erzählt, Mose habe, nachdem er die Niederschrift "*der Worte dieses Gesetzes in ein Buch*" (הַחֹרֶה הַזֶּה עַל סֵפֶר) ²³ (דְּבָרֵי) beendet hatte, den Leviten befahlen (V.26):

לָקַח אֶת סֵפֶר הַחֹרֶה הַזֶּה
וּשְׁמָרוּ אוֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה...
וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד...

Sieht man diesen Text im Duktus der dtn Erzählung, so wird man sagen können: Die in der Ebene von Moab verkündeten und kodifizierten Gesetze, die insgesamt als הַחֹרֶה apostrophiert sind, gehören in die unmittelbare Nähe der Lade. Aber der Platz in der Lade gebührt den Zehn Worten (vgl. Dtn 10,1ff).

Demgegenüber haben die sinaitischen Heiligtumstexte die Differenzierung zwischen dem Sinaidekalog und übrigen normativen Tradition vom Sinai aufgehoben. הַעֲדוּת findet Platz in der Lade.²⁴

²²Nach L.PERLITT, Bundestheologie, S.41, gehört der Text einer Schicht an, der "das Dt als eine einigermaßen feste und bekannte Größe vorlag...".

²³Manche Kommentatoren (Vgl. etwa C.STEUERNAGEL, Deuteronomium, z. St.; O.EISSFELDT, Lied, S.43ff) wollen hier mit Blick auf den engeren Kotext statt הַחֹרֶה (so MT) הַשִּׁיר lesen. Mit G.v.RAD, Deuteronomium, S. 135, lesen wir הַחֹרֶה.

²⁴Im Vorübergehen soll hier auf den Satz כֵּן לְעֵד hingewiesen werden. Hier ist der Tora ausdrücklich die Funktion des Zeugen zugeschrieben. Es ist möglich, daß diese Funktion im Ausdruck עֵדוּת mitschwingt. Grundlegend für seine Bedeutung ist sie u.E. nicht. Vgl. oben Anm.10.

Das Lexem עֲדוּת ist zu unbestimmt, als daß man genau sagen könnte, welche Normen oder welche Gesetzeskorpora die sinaitischen Heiligtumstexte darunter begreifen. Vielleicht ist diese Unbestimmtheit auch bewußt. Man wird aber kaum fehlgehen, wenn man darunter die gesamte Gesetzstradition des Sinai, soweit sie den sinaitischen Heiligtumstexten vorlag, darunter versteht.²⁵

Einige wichtige Einwände gegen unsere Sicht der Dinge sind hier noch kurz zu diskutieren. J.MAIER hat festgestellt, die "Priesterschrift" deute "die einst dynastische edut konsequent als Niederschrift des Sinaigesetzes." Soweit sind wir selbstredend einverstanden. In Frage zu stellen ist aber MAIERs weitergehender Schluß, dieses Sinaigesetz sei "für P nicht mehr das Recht des zwischen Gott und Volk abgeschlossenen Bundes..." Für P sei das "Gesetz in erster Linie Kultgesetz, Reglement des rituell geordneten Lebens..."²⁶ U.E. ist dieser Schluß schon deswegen nicht zu halten, weil die sinaitischen Heiligtumstexte durch ihr Stichwort לַחַד הָעֲדוּת in den Kotexten zu erkennen gegeben haben, daß sie den Dekalog unter die עֲדוּת rechnen. Diese kann auch deshalb nicht ausschließlichsich auf das Kultgesetz bezogen werden, weil die Masse der Ritualgesetzgebung im Buch Leviticus vorgefunden wird. Im Erzählduktus der sinaitischen Heiligtumstexte liegt die עֲדוּת aber längst in der Lade, wenn diese Gesetzgebung ergeht.

Der Meinung schließlich, bei P treten "die Gesetzes Tafeln völlig in den Hintergrund" ²⁷ ist zwar insoweit zuzustimmen, als die sinaitischen Heiligtumstexte kein "Lademonopol" für die Tafeln kennen. Das heißt aber nicht, daß die sinaitischen Heiligtumstexte dem Dekalog und der Tora keine Bedeutung mehr beimessen würden oder das Kult- und Opfergesetz an dessen Stelle getreten wäre²⁸. Einen prominenteren Platz als den in der Lade, die im Allerheiligsten der Stiftshütte steht, haben gerade die sinaitischen Heiligtumstexte nicht zu vergeben.

Wichtigste Voraussetzung der von uns vorgeschlagenen Deutung ist, daß man die sinaitischen Heiligtumstexte enger mit den Kotexten der Sinaiperikope verbunden sieht als dies gemeinhin, und zwar aufgrund der Grundschriftthese, der Fall ist.

²⁵Wenn wir KBL³ recht verstehen, ist genau dies gemeint, wenn unter עֲדוּת notiert ist (Sp.747): "coll.sg. die schriftlich aufgezeichneten Bestimmungen des Sinaibundes".

²⁶J.MAIER, Ladeheiligtum, S.81.

²⁷O. EISSFELDT, Lade, S.528.

²⁸So etwa W.ZIMMERLI, Gesetz, S.273:"An die Stelle der Gesetzgebung aber, die Israel zur Entscheidung fordert, ist bei P die große Opferinstitution getreten."

Nach unserer Sicht ist עֲדוּת ein Kohärenzsignal, das einerseits das Sinaiheiligtum in den Zusammenhang und unter die Autorität der sinaitischen Gesetzesverkündigung stellt und das andererseits diese mit jenem verbindet.

Es ist deutlich, daß unsere Deutung einer weithin akzeptierten Sicht der Dinge widerspricht, die besonders eindrücklich durch W.ZIMMERLI formuliert wurde. ZIMMERLI meinte, die Priesterschrift sei insofern eine "revolutionäre Umzeichnung der Sinaitradition" als sie die tragenden Säulen der alten Sinaitradition - Rechtskundgabe, Bundesschluß, Bundesverpflichtung - ausgeschaltet habe. An deren Stelle sei das "angefertigte Zelt und das darin geschehende priesterliche Tun getreten"²⁹.

Zumindest für den Funktionszusammenhang der Lade wird man u.E. das Verhältnis von Recht und Kult in den sinaitischen Heiligtumstexten nicht mehr so gegensätzlich sehen können. Eine ähnliche Modifikation des "rein kultischen" Verständnisses der sinaitischen Heiligtumstexte legt sich, wie nun zu zeigen sein wird, auch für den Funktionszusammenhang von Lade und כפרת nahe.

3.4.1.3. Lade und כפרת

Autoren wie K.KOCH und neuerdings besonders B.JANOWSKI haben Lade und כפרת nahezu ausschließlich als "Kultgegenstand"³⁰ im Kontext des priesterlichen Sühnehandels gesehen. Diese Sicht beruht vor allem bei B.JANOWSKI auf einer bestimmten - allerdings u.E. zu einseitigen - Sicht der kontextuellen Verhältnisse und zwar insofern, als die Funktion der Lade der sinaitischen Heiligtumstexte von der Funktion der Lade in Lev 16 her beurteilt wird.

Die Lade und ihr "Zubehör" gehören zu den wenigen Gegenständen des Heiligtums der sinaitischen Heiligtumstexte, zu denen ausdrückliche Funktionsbeschreibungen gegeben werden. Nach unseren obigen Überlegungen hat die Lade als "Kasten" zunächst die Funktion, die schriftliche normative Tradition aufzunehmen. Über eine zweite Funktion gibt Ex 25,22 Aufschluß.

וועדתי לך שם
ודברתי אותך מעל הכפרת מבין שני הכרבים
אשר על ארון העד
את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל

Demnach ist die Begegnung Jahwes mit Mose bestimmt vom Reden Jahwes an Mose. Ziel des Redens sind die Israeliten. Das Zentrum der Szene ist

²⁹ W. ZIMMERLI, Sinaibund, S.308.

³⁰ Zitat: B.JANOWSKI, Sühne, S. 340; vgl. K.KOCH, Eigenart, S.43.

die כפרת auf der Lade der עדות; von ihr aus redet Jahwe. Schon der Umstand, daß in dieser Szene alles auf das Reden Jahwes konzentriert ist, sollte gegen - über einer nur "priesterlich-kultischen" Deutung der Lade und ihres Funktions-zusammenhanges skeptisch machen. Wie aber ist der Sachverhalt zu deuten, daß dieses Reden von der עדות aus erfolgt?

Wenn atl. Bildszenen und a.o. Bilder überhaupt nach einem geglückten Ausdruck O.KEELs eher "Denk-als Sehbilder"³¹ sind, dann kann die gesamte Szene wohl so gedeutet werden: Jahwe spricht im Heiligtum "auf Grund" der schriftlichen normativen Tradition des göttlichen Rechts zu Mose und durch ihn zu Israel. In die Kategorien der modernen atl. Wissenschaft übersetzt: Die Szene ist die Darstellung einer dem Heiligtum verbundenen, an die Traditionen göttlichen Rechts gebundenen Prophetie. Nach allem, was wir zum prophetischen Handlungszusammenhang, in dem Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten und den Kotexten (vgl. oben 3.3.2.2.) steht, gesehen haben, sollte diese Deutung nicht mehr allzu verwunderlich sein.³²

In unserer Deutung ist bisher ein Element der Szene unerklärt geblieben: eben die כפרת. Dieses Element ist nun in der Szene und im Funktions-zusammenhang Lev 16 ganz eindeutig unterzubringen. Dennoch scheint es uns - wie gesagt - fraglich, ob dies dazu berechtigt, Lev 16 zum Deutungs-rahmen für Ex 25 zu machen. Die Szene von Lev 16 ist nämlich in den meisten ihrer Elemente von der Szene von Ex 25 durchaus verschieden.

Lev 16 betrifft das hohepriesterliche Handeln Aarons am "großen Ver-söhnungstag". Aber alles, was Jahwe dazu sagt, ist nicht an Aaron unmit-telbar, sondern über Mose an Aaron gerichtet, während in Ex 25,10ff alles, was gesagt ist, zunächst Mose betrifft und an ihn gerichtet ist.

Die Szene, die Lev 16 vom Handeln Aarons im Heiligtum vor der Lade entwirft, ist gekennzeichnet von Einschränkungen. Zunächst wird - und dies paßt gut in die Makrostruktur der Sinaierzählung (Gefährdung durch die Begegnung mit Gott, vgl.oben 3.2.) - festgesetzt: (Lev 16,2aß βα)

³¹Vgl. O.KEEL, Jahwe-Visionen, S.69.

³²Auch außerhalb des Pentateuch erscheint die Lade in einem prophetischen Funktionszusammenhang, und zwar in 1Sam 3 (was nicht heißt, daß die Lade schlechthin ein "Orakelbehälter" gewesen ist; vgl. dazu: J.MAIER, Ladeheiligtum, S.56; R.SCHMITT, Zelt, S.166ff). Der junge Samuel empfängt im Heiligtum von Silo (אשר שם ארון אלהים 1Sam 3,3.) unter wundersamen Umständen ein Jahwewort, woraufhin schließlich konstatiert wird:

וידע כל ישראל מן יתד באר שבע כי נאמן שמואל לנביא ליהוה (1Sam 3,20)

ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת
אשר על הארון
ולא ימות...

Das Geschehen - Investitur und Waschung Aarons, die Vorbereitung der Sünd- und Brandopfertiere sowie die Opferung des "Sündopferfarrens" (V.3-11) - spielt sich naturgemäß zunächst außerhalb des Bereiches der Lade ab; es ist aber das eigentlich kultische Geschehen. Das Allerheiligste betritt Aaron erst danach; er bringt ein Räucheropfer dar - und sieht sich damit einer weiteren Einschränkung gegenüber. Er bringt dieses Räucheropfer nämlich dar (V.13b)
וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות
ולא ימות:

Die nach V.13 durch den Opferrauch verursachte Wolke, die die כפרת bedecken soll, hat sicher zwei Bedeutungskomponenten; zunächst erinnert sie an die Sinaitheophanie (vgl. Ex 24,16 und 3.3.3.2.), dann aber hat sie die Funktion einer "Sichtblende" für Aaron. Es ist bemerkenswert und für das "distanzierte" Verhältnis Jahwes zu Aaron typisch, daß sich dieser, der Priester, mit einer selbsterzeugten, gewissermaßen kulissenhaften Wolke zufrieden geben muß, die ihm die Gegenwart Gottes, indem sie sie ihm andeutet, zugleich auch verhüllt.

Dann erst kommt es zu Handlungen, die Aaron in einen - auch nun keines - wegs unmittelbaren - Kontakt mit der כפרת bringen: den beiden Aspersions - ritten (V.15) mit dem Blut des Sündopferfarrens und des Sündopferbockes. In V.16f werden die Handlungen Aarons dann kommentiert: (V17b)
... וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל

"... er (Aaron) soll Sühne schaffen für sich, sein Haus und die ganze Versammlung Israels".

In diesem Kommentar ist die für Lev 16 kennzeichnende Verbindung von כפרת und priesterlichem Sühnehandeln hergestellt.

Im Vergleich zu Ex 25 fällt auf: Die Begegnung des Mose mit Jahwe unterliegt keinerlei Beschränkung. Weder werden bestimmte Zeiten festgesetzt, noch muß Mose von sich aus irgendwelche Maßnahmen ergreifen, *damit er nicht stirbt* (vgl. aber Lev 16,3.13). Insbesondere aber ist die Szene von Lev 16 - was Aaron angeht - von einem absoluten Schweigen Jahwes bestimmt.

All dies zusammengenommen, wird man die Inkohärenz der beiden Szenen nicht mehr übersehen können und für die Funktion der כפרת in der Szene von Ex 25,22 eine eigene, auf den Funktionszusammenhang dieser Szene abgestimmte Deutung suchen müssen.

Nach unseren Überlegungen müßte diese Deutung das Element der "Sühne" mit einem prophetischen und zugleich an das Heiligtum gebundenen theophanen Kontext verbinden. Einen Zusammenhang, der die genannten Elemente enthält, bietet nun aber die Berufungsszene des Jesaia in Jes 6.³³ Entscheidend für unsere Fragestellung ist, ob die Handlungsrollen der göttlichen dramatis persona und des Propheten in Jes 6 mit denen in Ex 25 im großen und ganzen übereinstimmen. Dies ist der Fall.

In Jes 6 wird Jesaia Augen- und Ohrenzeuge einer Frage des himmlischen Königs in seinem Thronrat, auf die der Prophet antwortet und dann seinerseits einer Antwort Jahwes gewürdigt wird (Jes 6,8f). In Ex 25,22 wird nur von einer Anrede der göttlichen dramatis persona an Mose ausgegangen. Daß kein Gespräch zwischen Mose und Jahwe zustande kommt, gehört, wie wir sahen (vgl. 3.3.2.2.), zu den Eigenheiten der sinaitischen Heiligtumstexte auch gegenüber ihren engeren Kotexten.

Das Ziel der göttlichen Reden ist in Jes 6 wie in Ex 25,22 Israel (vgl. Jes 6,9/Ex 25,22b). Bevor es aber in Jes 6 zu dem erwähnten Gespräch kommen kann, kommt es zu einer "Reinigungszeremonie", ja es muß dazu kommen, denn Jesaia erkennt (Jes 6,5):

אוי לי כי נדמיח
כי איש טמא שפתיים אנכי

...

כי את המלך יהוה צבאות ראו עיני:

Daraufhin kommt einer der Seraphen angeflogen (Jes 6,6). Er hat eine Zange (מלקחים, vgl. Ex 25,38!) mit Glühkohle in der Hand und berührt die Lippen des Jesaia. Der Himmlische kommentiert (Jes 6,7):

דנה ננה זה על שפתיך
וסר עונך
וחטאתך תכפר:

Nun erst steht dem Gespräch nichts mehr im Wege, nun, nach dem die Sünde des Propheten durch *einen der Seraphen Sühnung erfahren hat* (kpr Pu.).

³³Zur Szene von Jes und zu ihrer Qualität als Theophanie vgl. O.H.STECK, Bemerkungen, S.156f.

Blickt man von dieser Szene zunächst auf die Sinaïtexte als Großzusammenhang, so fällt auf, daß Jes 6 mit diesen die Makrostruktur der "Gefahr - vollen Gegenwart Gottes" gemeinsam hat, wie dies auch schon für Lev 16 zu konstatieren war. Die Thronszene, von der Jes 6 geprägt ist, ermöglicht es nun, die Reduktion dieser Gefahr dramatisch darzustellen. Das Handeln des Seraphen bewirkt "Sühnung", d.h. "die Errettung aus der Todesverfallenheit", wie B.JANOWSKI den lexikalischen Bedeutungsgehalt des kpr-Handelns treffend umschreibt³⁴. Die Szene von Ex 25,22 verfügt über diese dramatischen Möglichkeiten nicht. Die sinaitischen Heiligtumstexte haben, wie T.METTINGER überzeugend dargestellt hat, prononciert auf die Thronvorstellung verzichtet³⁵. Ein leibhafter Engel kommt als Sühnender also nicht mehr in Frage. Dennoch ist er in der Szene von Ex 25,22 vorhanden und auch auf seinen Dienst muß nicht verzichtet werden. Er erscheint in Gold gegossen als die "Kerubim" und sein Dienst ist ebenso materialisiert vorhanden: in der כַּפֶּרֶת. B.JANOWSKI hat dafür die Übersetzung "Sühnemat" vorgeschlagen³⁶. Über diesen Vorschlag hinausgehend würden wir fast von einem "Sühneaparat" sprechen wollen.

Wir blicken von hier aus auf die sinaitischen Heiligtumstexte zurück und fassen den Vergleich der Szenen von Ex 25,22 und Lev 16 zusammen. Das Verhältnis ist gekennzeichnet durch die schon vielfach beobachtete "spannungsreiche Kohärenz" (vgl. 3.3.4.). Kohärent sind die Szenen durch die Teilhabe an der Makrostruktur der Sinaïerzählung. Damit ist klar, daß nicht nur das Volk und die Priester, sondern auch der prophetische Mose in der Konzeption der Sühnung, der "Errettung aus der Todesverfallenheit" vor Gott bedarf (vgl. oben 3.2.). Aber genau hier sind auch die entscheidenden Momente der Inkohärenz erkennbar. Sie sind dadurch bedingt, daß Ex 25,22 einen prophetischen, Lev 16 einen priesterlichen Handlungszusammenhang darstellt. Dabei vollzieht sich das priesterliche Handeln gegenüber dem prophetischen in einer deutlich größeren Distanz gegenüber der göttlichen dramatis persona. Erstaunlich scheint uns immerhin, wie klar dies ein für so einheitlich "priesterlich" (im konzeptionellen Sinne!) gehaltener Textzusammenhang zum Ausdruck bringt. Wir meinen, es ist berechtigt, in den sinaitischen Heiligtumstexten eine "**prophetische Ladekonzeption**" anzunehmen.

³⁴B.JANOWSKI, Sühne, S.176.

³⁵T.METTINGER, Dethronement, S.96 f.

³⁶A.a.O. S. 346. Allerdings meinen wir im Gegensatz zu JANOWSKI, das diese Größe so "unableitbar und ohne Parallele" (ebd) nicht ist.

3.4.1.4. Der Funktionsverlust der Lade

Wir werfen noch einen Blick auf das weitere "Schicksal" der "prophetischen Ladekonzeption" in den Kotexten der sinaitischen Heiligtumstexte. Die Belege, die auf Ex 25,22 referieren -es handelt sich um Ex 30,6.26; Num 7,89³⁷- zeigen, daß die Konzeption im weiteren Textzusammenhang nur noch sporadisch und fragmentarisch aufscheint. Dies ist erstaunlich, wenn man sich vor Augen hält, daß Ex 25,10ff ja als Anweisung formuliert ist und mithin auf eine "Ausführung" hindrängt. Eine solche Ausführungsnotiz stellt nur Num 7,89 dar.

Bemerkenswert an diesem Stück ist zunächst, wie klar in ihm der prophetische Handlungszusammenhang von Ex 25,22 fortgeführt erscheint. Es heißt in Num 7,89 :

וּבָכַח מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ
וַיִּשְׁמַע הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכַּפֹּרֶת...
...

Ebenso bemerkenswert aber ist auch, daß nirgendwo mehr in den Kotexten "*Mose die Stimme ...von der kapporät herab...reden hört*" ³⁸, daß m.a.W. die "prophetische Ladekonzeption" im jetzt vorliegenden Text zwar eine unübersehbare Spur hinterlassen hat, aber eben doch eine versprengte und vereinzelte Spur³⁹ (siehe jedoch gleich zu Num 17!).

In den anderen Texten der Sinaiperikope, in denen die Lade wiedererscheint (von der kapporät ist ansonsten nicht mehr die Rede), läßt sich ein durchaus verändertes Verständnis der Lade erkennen (Num 3,31; Num 4,5). Hier nämlich wird die Lade wie irgendein Kultgerät aus dem Zelt behandelt. Num 3,31 weist der Levitensippe der Kehatiter Lade, Tisch, Leuchter und andere Geräte des Heiligtums als Obliegenheiten zu. In Num 4,5ff werden zunächst die Aaroniden beauftragt, Lade, Tisch, Leuchter und Räucheraltar transportfertig einzupacken, um sie dann den Kehatitern zum Transport auf dem weiteren Wüstenzug zu übergeben. Hier ist die Lade wirklich "Kultgerät".

Dieses Bild ist noch einmal zu unterscheiden, von der Erwähnung der Lade in Num 10,33-35, einem - in welchem Sinne auch immer - dtr Stück, das der "Lade des Bundes" eine Kundschafterfunktion (חֹדֶר) zuweist und sie - im Gegensatz zur Marschordnung von Num 10,11-28 - vor den wandernden Israeliten herziehen läßt (vgl. Jos 3,3).

³⁷In diesem Text ist der Ort der Begegnung Jahwes mit Mose nicht mehr die Lade, sondern das Begegnungszelt.

³⁸Vgl. übrigens die Übereinstimmung der Formulierung mit der in Jes 6,8!

³⁹Mit Recht schreibt B.BAENTSCH, Exodus, S.489: "Der Vers hat weder nach Vorwärts noch nach Rückwärts Zusammenhang und ist vielleicht ein versprengter Brocken von P. Es handelt sich darin um die Realisierung der Ex 25,22 gegebenen Zusage." Vgl. auch D.KELLERMANN, Priesterschrift, S.107 und 111, der sich gegen eine Zuweisung an Pg ausspricht.

Eine in mancher Hinsicht erratische "Renaissance" erlebt die prophetische Funktion der Lade in der Geschichte vom Aaronstab (Num 17,16-28). In diesem - wohl der Korachitengeschichte zugehörigen⁴⁰ - Text ist die Lade Ort eines von Mose auf Jahwes Geheiß durchgeführten Staborakels. Das Orakel hat das Ziel, die Priesterschaft der Aaroniden und Leviten gegenüber den murrenden Israeliten zu bestätigen. Dazu soll Mose mit den Namen der Häupter der Stämme beschriebene Stäbe niederlegen und zwar (V.19)

בִּבְחֹל מוֹעֵד לִפְנֵי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אוֹעֵד לָכֶם שְׁמָה⁴¹...

Am nächsten Morgen, als Mose in das אהל העדות zurückkehrt, findet er den Stab Aarons so vor: (V.23)

וַיֵּצֵא פֶרֶחַ וַיִּצֶן צִיץ וַיִּנְמַל שְׁקָדִים

Die Formulierung enthält ein mantisches "Wortspiel": Daß der Stab ausgeschlagen und eine Blüte hervorgebracht hat (יִצֶן צִיץ) deutet auf das Würdezeichen an der Krone des aaronidischen Priesters (צִיץ, Ex 28,36f). Dies kann einerseits als eine Bestätigung unserer These von der "traditionsgeleiteten" Prophetie gelten, andererseits unterscheidet sich die Konzeption von Num 17,23 von der in Ex 25,22 durch das Fehlen des expliziten Jahwewortes. Schließlich erinnert das Element der "Mandeln" (שְׁקָדִים) natürlich an den Mandelzweig in Jeremias Berufungsgeschichte, wo der Mandelzweig mit dem Wachen Jahwes über sein Wort verbunden ist (Jer 1,11f).

Es kann kein Zweifel sein, daß die hier gezeigten Kohärenzen und Inkohärenzen der Ladekonzeptionen weiterer literarhistorischer Erklärung bedürfen. Für die Handlungsrollen und die Funktionszusammenhänge, die in den sinaitischen Heiligtumstexten mit der Lade verbunden sind, ist der Funktionsverlust festzuhalten, den die "prophetische Lade" schon innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte erleidet. Dieser Funktionsverlust bleibt auch in den weiteren Sinaistexten (mit Ausnahme des Fragmentes Num 7,89) erhalten. Er stellt somit ein bedeutsames Moment von Inkohärenz sowohl innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte wie im Verhältnis der sinaitischen Heiligtumstexte zu den Kotexten dar.

⁴⁰Vgl. G.J.WENHAM, Rod, S.281.

⁴¹ Vgl. die Formulierung Ex 29,42!

3.4.2. Das "Gebäude" und seine Funktionszusammenhänge

3.4.2.1. Überblick und erste Beobachtungen

Das Kernstück des Sinaiheiligtums ist ein zeltartiges "Gebäude". Dies muß zunächst so umschreibend ausgedrückt werden, denn weder die Terminologie noch die Vorstellungen über dieses Gebäude sind ganz einheitlich. Wir beginnen wieder mit einer Zusammenstellung der wichtigsten Lexeme und Lexemverbindungen für das Gebäude. Dabei ist von den beiden Grundlexemen **אהל** (Zelt) und **משכן** (Wohnung) auszugehen.

אהל/האהל: Ex 26.9.11-13f; 31,7; 33,7-9.11; 35,11; 36,18f, 39,33; 40,19; Num 9,17; 11,24; 12,10.

אהל העדות: Num 9,15; 17,22f (siehe oben 3.4.1.4.); 18,2.

אהל על המשכן: Ex 26,7; 36,14; 40,19.

מועד אהל: Ex 27,21; 28,43; 29,10.30.44; 30,16.18.20.26; 31,7; 33,7; 35,21; 40,7.22.24.26.30.32.34.35; Lev 1,1; 3,8.13; 4,5.7.14.16.18; 6,9. 19.23; 9,5. 23; 10,9; 16,16f.20.23.33; 24,3; Num 1,1; 2,17; 3,7.38; 4,3f. 23. 25.28. 30f.33.35.37.39.41.47; 7,5.89; 8,15.19.22.24.26; 11,16; 12,4.

אהל(ה) פתח: Ex 26,36; 33,10; 36,37; 39,38; Num 12,5.

מועד פתח אהל: Ex 29,4.11.32.42; 38,8.30; 40,12; Lev 1,3.5.; 3,2; 4,4.7.18; 8,3.4.31.35; 10,7; 12,6; 14,11.23; 15,14.29; 16,7; 17,4.5.6.9; 19,21; Num 3,25; 4,25; 6,10.13.18; 10,3; 16,18f; 17,15; 20,6; 27,2.

משכן/המשכן: Ex 25,9; 26,1.6f.12f.15.17.18.20.22f.26.27.30.35; 27,9.19; 35,11.15.18; 36,8.13.20.22.23.25. 27f.31f; 38,20.31f; 39,33.40; 40,9.17f. 21f.24.34-36.38; Lev 8,10; 15,31; 17,4; 26,11; Num 1,50f; 3,7f.23. 25f.29. 35f.38; 4,16.25f.31; 5,17; 7,1.3; 9,15 (**משכן אהל העדות**).18f; 10,17.21.

מועד משכן אהל: Ex 39,32; 40,2.6.29.

משכן והאהל: Num 3,25; (vgl. Ex 35,11; Num 4,25).

משכן העדות: Ex 38,21; Num 1,50.53; 10,11; (vgl. Num 9,15).

Bei einer ersten, ganz groben Orientierung über die Verteilung der Lexeme fällt auf, daß die Verwendung des Lexems **משכן** in dem Maße abnimmt, wie

die Verwendung des Lexems אהל und zwar in den Verbindungen אהל מועד, אהל מועד פתח אהל מועד zunimmt. Genauer: In Ex 25-31; 35-39, d.h. im Hauptteil der sinaitischen Heiligtumstexte., dominiert משכן (mit ca.40 Belegen) gegenüber den Verbindungen mit אהל (mit ca. 15 Belegen), demgegenüber ist in den Kontexten אהל in seinen Verbindungen häufiger anzutreffen.

Einen Sonderfall stellt Ex 40 dar, wo sich die beiden Lexemgruppen die Waage halten. Hier erscheint auch die merkwürdige Verbindung משכן אהל מועד. Sie wird als constructus-Verbindung gedeutet¹, d.h. der משכן wird als Teil des אהל מועד angesehen. Ein genau umgekehrtes Verhältnis zwischen Wohnung und Begegnungszelt signalisieren die Wortverbindungen אהל על המשכן und ואהלו משכן: das Zelt ist Teil des משכן. Das Lexem אהל ohne weitere Verbindung erscheint mehrfach in Ex 26 und 36 (Weiteres dazu unten).

In Lev 1,1 bis Num 11 dominieren dann אהל und seine Verbindungen gegenüber משכן und seinen Verbindungen.

Der Überblick ist so noch nicht allzu aussagekräftig. Er zeigt jedoch an, daß es in den sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Kontexten eine Mehrzahl von Konzepten des Sinaiheiligtums und seiner Funktionen gegeben haben muß, sowie, daß es Bemühungen gegeben hat, diese Konzeptionen miteinander zu verbinden. Indizien dafür sind insbesondere die gegenläufigen Bestimmungen des Verhältnisses von Begegnungszelt zur Wohnung wie sie in den gerade besprochenen Lexemverbindungen zum Ausdruck kommen. Weitere Klarheit kann hier nur eine Untersuchung der Funktionszusammenhänge bringen. Wir beginnen diese Untersuchung mit den Lexemverbindungen von אהל, d.h. wir werden uns zunächst vor allem den Kontexten der sinaitischen Heiligtumstexte zuwenden.

3.4.2.2. Begegnungszelt und Zelteingang

An den Belegen zu אהל fällt auf, daß neben der Verbindung אהל מועד ("Begegnungszelt") die Verbindung אהל מועד פתח ("Eingang des Begegnungszeltes") eine hervorragende Rolle spielt. Was geschieht an diesem Ort vor dem Zelt?

¹Vgl. die Übersetzung in den Kommentaren.

Hier spielt sich nahezu alles ab, was in den Dienstbereich der Priester gehört. Dort ist die Einsetzung Aarons und seiner Söhne lokalisiert, also ihre Investitur und Salbung, sowie die Einsetzungsoffer (Ex 29,4ff; Lev 8,3ff). Den Söhnen Aarons wird sogar eingeschärft, diesen Platz nur ja nicht zu verlassen, *"damit ihr nicht sterbt."* (Lev 10,7).

Der Zelteingang ist so der "Kultplatz" schlechthin. Hier ist der Ort des Altars (vgl. Ex 40,29; Lev 1,5; 4,7.18). Es wird dort geschlachtet (Ex 29,11; Lev 1,5; 3,2); das Heiligkeitgesetz will Schlachtungen opferbarer Tiere sogar nur hier zulassen (Lev 17,3ff). Hier werden dann auch die Opfer zu den verschiedenen Gelegenheiten dargebracht (vgl. Ex 29,38; Lev 1,3; 4,4; 12,6; 14,13.30f; 16,6ff; 17,4ff.9; 19,21; Num 6,10). Hier endet mit einem Opfer die Reinigungszeremonie für den Aussätzigen (Lev 14,11.23), für den an unreinen Ausflüssen Leidenden (Lev 15,14), für die blutflüssige Frau (Lev 15,29). Hier werden Gelübde geleistet und durch Opfer besiegelt (Num 6,13). Hier wird dem Nazir nach Ablauf der Gelübdezeit das Haupt wieder geschoren (Num 6,18). All dies besagt, daß der Zelteingang kein Platz ist, der den Priestern vorbehalten ist. Im Gegenteil, das hier skizzierte Konzept besagt, daß jeder einzelne Israelit irgendwann mit einem ganz persönlichen Problem zu diesem Platz kommt.

Der Zelteingang ist auch Versammlungsort der Gemeinde. Zunächst versammelt man sich dort, wenn es um Belange der Priester geht, so etwa zur Weihe Aarons und seiner Söhne (Lev 29,4; Lev 8,3; Ex 40,12). Auch anläßlich der "Revolution" der Korachitengemeinschaft (Num 16,19) kommt man hier zusammen. Hierher rufen Trompeten die ganze Gemeinde oder auch nur die Vornehmen Israels zur Versammlung; von hier werden die Signale zum Aufbruch des Lagers oder des Heeres gegeben; hier wird geblasen, *"wenn ihr fröhlich seid an euren Festen und an euren Neumonden..."* (Num 10,1-10). In den Textkomplexen außerhalb der Sinaierzählung erscheint hier auch der כבוד Jahwes (Num 20,6); hier werden schließlich eine Volksklage abgehalten (Num 25,6) und ein Rechtsentscheid getroffen (Num 27,2ff).

Kurz, in dieser Konzeption ist das Begegnungszelt und sein Eingang das Lebenszentrum des Einzelnen, zu dem er kommt, wenn er in Krankheit oder Schuld gefallen ist. Es ist das Lebenszentrum der Gemeinschaft. Sie erlebt hier die rituellen, festlichen Höhepunkte des Lebens ebenso wie die Ausnahmesituationen. Selbst ihr Zeitmaß empfängt sie von dort.

In nicht wenigen Belegen kann dieser Ort mit לפני אהל מועד oder, einfacher noch, mit לפני יהוה, "vor Jahwe", bezeichnet werden².

² לפני אהל מועד z.B. in Ex 29,10; Lev 3,8.13; 4,14. Verbindungen von לפני אהל mit לפני יהוה in: Ex 29,42; Lev 4,4.15; 14,23; 15,14; einfaches לפני יהוה ist ab Ex 27,21 über die gesamte Sinaierzählung verbreitet. Vgl. dazu auch M.GÖRG, Zelt S.46ff.

Hier wird ganz deutlich, worum es dieser Konzeption geht. Es geht um die Eröffnung einer Lebensmöglichkeit vor Gott, die zugleich auch eine Lebensmöglichkeit für den Einzelnen und die Gemeinschaft ist. Bis in letzte Einzelheiten hinein aus-gedacht ist hier die Makrostruktur der Sinaierzählung. Zweierlei charakterisiert die Konzeption, die wir fortan einfach "**Ohel-Moed-Konzeption**" nennen werden, besonders:

1. Die Konzeption ist fest mit dem Opfer verbunden. Dabei ist das Opfer jedoch keineswegs Selbstzweck. Es findet sich immer verbunden mit ganz bestimmten Lebenslagen und Lebensvollzügen.

2. Die Konzeption ist, trotz ihrer Bindung ans Opfer, in einem gewissen Sinne "profan". Das Leben der Priester und des Volkes spielt sich ganz überwiegend vor dem Gebäude des Heiligtums ab.

Einerseits gewinnt man den Eindruck, daß ein allzu intensives menschliches, auch priesterliches, Vordringen in das Heiligtum, in die unmittelbare Nähe Gottes, gar nicht intendiert ist. In das Begegnungszelt "*außen vor den Vorhang*" (Ex 27,21) kommen Aaron und seine Söhne zwar täglich, aber nur, um die Lampen anzuzünden und um zu räuchern (Ex 30,7f). Das Wirken Aarons im Allerheiligsten ist auf den "großen Versöhnungstag" beschränkt und mit restriktiven Klauseln verbunden (vgl. dazu oben 3.4.1.3.). Menschliche "Grenzüberschreitungen" enden schrecklich (Lev 10).

Andererseits sind auch die seltenen "Grenzüberschreitungen" Gottes über die Schwelle des Gebäudes hinaus zweimal mit Schrecken und Tod verbunden (vgl. Num 16,19ff; Num 20,6-12). Einmal nur wird die Erscheinung Jahwes vor dem Begegnungszelt positiv erlebt (Lev 9,22).

So scheint die Ohel-Moed-Konzeption an einer "geregelten Koexistenz" zwischen Gott und den Menschen interessiert zu sein. Wechselseitige Grenzüberschreitungen werden meist als Einbrüche erfahren.

Solche Grenzziehung ist auch in anderen Kotexten der Sinaierzählung bekannt. Man denke an den נבול, den Mose auf Jahwes Geheiß um den rauchenden Sinai zu ziehen hat (Ex 19,23). In den sinaitischen Heiligtumstexten selbst ist die Ohel-Moed-Konzeption nicht allein vorherrschend. Wirklich virulent ist sie eigentlich nur in Ex 29. So ist nun zu fragen, ob auch mit dem zweiten Grundlexem, משכן, eine Konzeption des Heiligtums verbunden sein könnte.

3.4.2.3. Wohnung und Lade

Es bereitet der Rekonstruktion einer um die Wohnung gruppierten Konzeption einige Schwierigkeit, daß der **משכן** niemals von jener Mannigfaltigkeit des Lebens erfüllt erscheint, wie wir das für den Platz vor dem Begegnungszelt in der Ohel-Moed-Konzeption gerade gesehen haben.

Dazu kommt ein Weiteres: Wo der **משכן** außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte erwähnt wird (vgl. jedoch auch schon **מערד אהל משכן** ab Ex 39,32), wird er meist als "Bauteil" des **מערד אהל** erwähnt, sei es, daß er mit anderen Einrichtungs- und Bauteilen zusammen gesalbt wird (Lev 8,10f) oder sei es, daß er in die Obhut von Leviten gegeben wird und ihnen zur Pflege, zum Abbruch und zum Transport zugewiesen wird (vgl. Num 3,7ff; 4,16ff; Num 10,17ff). In dieser recht gewichtigen Beleggruppe ist der **משכן** nicht nur Bauteil des Begegnungsteiles, sondern auch Teil des Funktionszusammenhangs der Ohel-Moed-Konzeption (vgl. etwa Num 5,17). Folgerichtig hat man angenommen, daß dem **משכן** überhaupt kein eigener Funktionszusammenhang zukommt³. Es ist jedoch u.E. auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine mit der Wohnung verbundene Konzeption mit der Ohel-Moed-Konzeption zusammengearbeitet wurde (vgl. dazu schon oben 3.4.2.1.).

Aufschluß über das Problem ist, der Distribution der Belege gemäß, nur aus den sinaitischen Heiligtumstexten selbst zu gewinnen, und zwar vor allem aus Ex 26.

Es ist schon vielfach aufgefallen, daß das Lexem **משכן** in diesem Text nicht korreferent gebraucht wird. In Ex 26,1-6 wird mit **המשכן** eine aus zehn kostbaren Stoffbahnen gefügte "Prachtdecke"⁴ bezeichnet. In Ex 26,7 heißt es dann weiter:

ועשית יריעת עוים לאהל על המשכן

"...und stelle Ziegenhaarplanen für ein Zelt über der Wohnung her..." Diese Planenverbindung wird dann weiterhin **האהל** (V.9,13f) genannt und ihr Lageverhältnis zum **משכן** wird bestimmt (V.12f). Dabei wird deutlich, daß **משכן** nicht mehr nur als zweidimensionale Decke verstanden werden kann, son -

³So etwa M.GÖRG, Zelt S.44 (Im Original z.T. gesperrt). Er meint mit dem Lexem **משכן** sei in Pg "eine mehr an der technischen Seite orientierte Sichtweise" verbunden, "während sie (scil. die Pg) anscheinend beim Gebrauch der Bezeichnung **אהל מערד** an die Funktion des Zeltheiligtums denkt." Ähnlich auch K.ELLIGER, Geschichtserzählung, S.185

⁴So B.BAENTSCH, Exodus, S.228.

dern als dreidimensional im Raume stehend vorgestellt werden muß⁵. Andernfalls wäre es kaum sinnvoll, von den "Seiten der Wohnung" (צדדי המשכן) zu sprechen, über die der אהל einen Überhang (סרוח) bildet, wie es Ex 26,13 formuliert. Wie dieser dreidimensionale משכן allerdings "zu Stande" kommt, wird nirgends vorher oder nachher gesagt. V.14a spricht dann von einer "Decke für das Zelt" (מסכה לאהל) aus roten Widderhäuten, V.14b von einer zweiten Decke "aus Tachaschhäuten obendrüber".

Der Raumcharakter des משכן wird noch verstärkt durch die Anweisungen in Ex 26,15-30. Hier wird angeordnet, es seien "die Bretter für die Wohnung" (למשכן הקרשים V.15) herzustellen und an drei Seiten des Gebäudes zu hölzernen Wänden unter den Zeltplanen zusammenzufügen (Ex 26,17ff)⁶. Die Formulierung mit dem Artikel "die Bretter" suggeriert u.E., daß zu einem משכן immer schon Bretter dazu gehören⁷. Im Weiteren werden dann die beiden aus den Brettern gebildeten Seitenwände jeweils צלע המשכן (Ex 26,26f; vgl. schon V.20) genannt, während die Rückwand ירכזי המשכן (V.22,27) genannt wird. Die Vorderseite, der "Eingang des Zeltes" (פתח האהל) wird erst nach der Aufstellung durch eine Decke verschlossen (26,36).

Insgesamt wird man schließen dürfen: Der משכן als baulicher Hohlkörper besteht aus dem משכן, im Sinne der "Prachtdecke", dem אהל, den beiden "Decken obendrüber" und der Bretterkonstruktion im Inneren. Folgerichtig kann die Anweisung zur Herstellung dieser Bauteile abgeschlossen werden durch den Satz:

והקמת את המשכן כמשפטו אשר הראית בחר

"...und errichte die Wohnung gemäß der Ordnung, die du auf dem Berg zu sehen bekommen hast." (Ex 26,30)

Diese Aufstellungsanweisung (sie konkurriert mit einer zweiten in Ex 40,2ff - vgl. dazu oben 5.2.4.4.1.) schließt den Abschnitt über den משכן allerdings nicht ab. Der leere Baukörper ist noch einzurichten. Zunächst ist ein

⁵ M.GÖRG, Zelt, S.30, formuliert die Beobachtung so: "Der Ausdruck המשכן, anfänglich noch Bezeichnung einer Prachtdecke..., scheint im weiteren Verlauf mit schwankender Deutlichkeit ein eigenständiges Gebilde zu umschreiben..."

⁶ Diese Formulierung läßt es als fragwürdig erscheinen, wenn V.FRITZ, Tempel, S.163, den "Holzbau", also die Bretterkonstruktion, mit dem משכן identifiziert. So auch K.KOCH, Art. אהל, Sp.140. Ferner wird dieses Verständnis u.E. auch dadurch ausgeschlossen, daß Ex 27,19 zu den Geräten des משכן auch dessen "Zeltpflocke" rechnet. Vgl. zur Orientierung die Rekonstruktionszeichnung im BHH III, Sp. 1873f, Art. Stifthütte (K.KOCH).

⁷ Vgl. zu diesem Gebrauch des Artikels GesK §126,9.

Vorhang herzustellen (V.31), der einen Innenraum abteilt: das Allerheiligste. In ihn soll die Lade eingebracht werden (V.33). Im Vorderraum, dem "Heiligen", sind Tisch und Leuchter zu plazieren. Das Ganze wird geschlossen durch eine Decke für den Eingang des Zeltens (vgl.oben).

Mit dieser Anweisung könnte eigentlich der Bau und die Einrichtung des **משכן** beginnen. Bekanntlich ist dies aber nicht der Fall. Was fehlt noch? Es fehlen Altar, Vorhof, Räucheraltar, Waschbecken, Räucher- und Salbungsmaterial, Dinge zumeist, die für den Arbeitsplatz des Priesters unentbehrlich sind. Könnte hier eine der Nahtstellen der zu suchenden Konzeption um den **משכן** zur Ohel-Moed-Konzeption liegen?⁸

Nehmen wir an, die Anweisungen schlossen hier. Das Zentrum des Ganzen wäre doch wohl der **אֲרוֹן הָעֵדוּת**, die *Lade des Gesetzes* (V.33). Die Wohnung wäre dann nichts anderes als die Wohnung der Lade⁹ und könnte so auch Teil des Funktionszusammenhanges der Lade werden, wie wir ihn oben beschrieben haben (3.4.1.).

Wir wollen diese Frage in zwei Überlegungsgängen weiter verfolgen, in einem ersten, der traditionsgeschichtlich etwas weiter ausgreift, und einem zweiten, der den Spuren von Lade und Wohnung in den Kotexten der sinaitischen Heiligtumstexte nachgeht.

1. Die erste Überlegung setzt an der Frage an, weshalb es den Texten offenbar keine Mühe macht, die beiden Vorstellungen vom **משכן** als "Prachtdecke" und als Gebäude miteinander zu vereinen. Wir werfen dazu einen Blick auf einen in der Forschung vielverhandelten¹⁰ Text: 2 Sam 7,1-7.

Der Text hebt an mit dem Plan Davids, für die "*Lade Gottes*" ein Haus zu bauen. Der König "verpackt" seinen Plan in eine Zustandsbeschreibung (2 Sam 7,2 aßb):

רָאָה נָא
אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים
וְאֲרוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הִרְיֵעָה

⁸Noch eine Randbeobachtung dazu: Ex 26,33 spricht davon, der Vorhang solle "scheiden für euch (**לָכֶם**) zwischen dem Heiligen und dem Allerheiligsten". Nach den Texten, die die Ohel-Moed-Konzeption vor allem vertreten, betritt nur der Hohepriester das Allerheiligste, die Priester das Heilige. Von den Priestern war aber bisher noch nicht die Rede. Auf wen bezieht sich "für euch"?

⁹Vgl. die vorsichtige Vermutung bei K.ELLIGER, Geschichtserzählung S.185.

¹⁰Vgl. etwa M.GÖRG, Zelt, S.86 ff; R.SCHMITT Zelt, S.299ff; N.POULSEN, König, S.43ff; V.FRITZ, Tempel, S.98 ff.

Hier steht in Kurzform ("die Lade Gottes wohnt inmitten der Zeltdecke"), was Ex 26,1-14 in Form einer langen Herstellungsanweisung zum Ausdruck bringt.

Noch näher an die Vorstellung von Ex 26 führt das Jahweorakel in 2 Sam 7,6, mit dem Davids Plan in Frage gestellt wird. Jahwe gibt zu bedenken, seit den Tagen des Exodus und der Wanderung bis heute habe er nie in einem Hause gewohnt (ישב), vielmehr: ואהיה מחוץ באהל ובמשכן. M. GÖRG hat betont, daß "Zelt" und "Wohnung" in diesem Spruch so eng kombiniert sind, daß weder von zwei Behausungen die Rede sein kann, noch daß es statthaft sei, den Ausdruck unter Hinweis auf 1 Chr 17,5 textkritisch zu verändern¹¹. Wenn dem aber so ist, dann entspricht die Vorstellung von 2 Sam 7,6 den Verhältnissen in Ex 26 insofern, als dort der "Hendiadyoin" von 2 Sam 7,6 in ein architektonisches Übereinander übersetzt ist, ohne daß dabei die funktionale Einheit des Ganzen, Wohnung der Lade zu sein, aufgegeben ist. So u.E kann von 2 Sam 7 her ein mit den Lexemen משכן und אהל verbundenes Lade-Wohnungs-Konzept auch für Ex 26 wahrscheinlich gemacht werden.¹²

2. Der zweite Überlegungsgang wendet sich wieder den pentateuchischen Kotexten der sinaitischen Heiligtumstexte zu und zwar mit der Frage, ob sich hier Spuren für einen prophetischen Funktionszusammenhang von Wohnung und Lade finden lassen. Dabei sind wir uns bewußt, daß dieser Fragestellung mindestens im gleichen Maße Grenzen gezogen sein werden, wie wir dies für den prophetischen Funktionszusammenhang der Lade festzustellen hatten (vgl. oben 3.4.1.4.).

Einen in gewissem Sinne prophetischen Funktionszusammenhang hatten wir für die Lade in der Erzählung vom Aaronsstab festgestellt. Das Gebäude, in dem hier die Lade steht, heißt dort nicht nur, wie sonst in der Kora -

¹¹Vgl. M.GÖRG, Zelt, S.95, Anm.169. Eine ähnlich enge Kombination von משכן und אהל findet sich in Ps 78,60 in Bezug auf das Heiligtum von Silo sowie in ugaritischen Texten (vgl. dazu W.H SCHMIDT, משכן).

¹²V.FRITZ, Tempel, S.98 hat neuerdings die Ansicht vertreten, 2Sam 7, 6b (also der oben zitierte Schlüsselsatz) stelle "einen Zusatz dar, der seiner Terminologie nach von Ex 26 abhängig ist." FRITZ empfindet den Satz als "störend", da er die Feststellung von 7,6a, Jahwe habe niemals ein Haus besessen, einschränke. Diese Störung ist aber nur gegeben, wenn man mit FRITZ annimmt, es gehe in 2Sam 7 um die "Hervorhebung der Einzigartigkeit des Jerusalemer Tempels" (a.a.O.S.99) und damit alle kritischen Töne des Textes gegen diesen Tempel ausblendet. (Vgl. dazu N.POULSEN, König, S.45.) Aber selbst wenn man das von FRITZ vorgeschlagene literarhistorische Verhältnis von 2Sam 7,6b zu Ex 26 annimmt, würde dies am konzeptionellen Verhältnis nichts ändern. Die beiden Texte blieben Indizien für eine auf die Lade zentrierte משכן - Vorstellung, und eben darauf kommt es in unserem Zusammenhang an.

chitenerzählung אהל מועד (vgl. noch Num17,19), sondern auch אהל העדות (Num17,22f). Dies schlägt eine terminologische Brücke zur Lade (העדות ארון) einerseits und zum "Zelt" andererseits. Vermutlich kommt hier vor allem das Zelt von Ex 33,7ff und Num 12 in den Blick, das wohl "als eine Orakelstätte ausgewiesen ist."¹³

In Num 9,15-23 nun erscheint משכן (vgl. oben 3.4.2.1.) in einem Kontext, der in gewissem Sinne als prophetisch bezeichnet werden kann. Hier wird nämlich die sich vom משכן erhebende, bzw. ihn bedeckende Wolke selbst als Weisung Jahwes zum Aufbruch bzw. zum Lagern verstanden (V.15. 19). Gemäß dem Verhalten der Wolke (V.17 ולפי) verhalten sich auch die Israeliten. Die Formulierung לפי (vgl. auch V.19) ist so sicherlich formelhaft erstarrt und den Lexika folgend mit "gemäß" wiederzugeben. Sie erscheint jedoch in Num 9,23b in einer bemerkenswerten Variante. Hier heißt es nämlich:

אח משמרת יהוה שמרו על פי יהוה ביד משה

In der Formulierung "*nach dem Befehl Jahwes durch Mose*" schwingt wohl doch die prophetische Formel vom Reden des Mundes Jahwes mit (vgl. etwa Mi 4,4; Jes 1,20; 40,5; 58,14; Jer 9,11). Im gegenwärtigen Kontext wird damit die orakelhafte Funktion der Wolke über der Wohnung an die prophetische Funktion des Mose "zurückgebunden". Gewiß spielt bei der Wahl des Lexems משכן in diesem Kontext auch die Stichwortverbindung zu Ex 24,16 und Ex 40,35ff eine Rolle, wo vom "Einwohnen" der Wolke auf dem Berg bzw. dem משכן die Rede ist. Dieses Einwohnen ist jedoch jeweils auch von einem Reden Jahwes an Mose gefolgt (vgl. oben 3.3.3.2.) und signalisiert so einen prophetischen Funktionszusammenhang.

Erwartungsgemäß war der Verifizierung eines prophetischen Funktionszusammenhangs von Lade und Wohnung in den Kontexten der sinaitischen Heiligtumstexte enge Grenzen gezogen. Gleichwohl werden wir im folgenden im Sinne einer Arbeitshypothese von einer **Lade-Wohnungs-Konzeption** ausgehen. Dabei werden wir aber wesentlich auf die weitere Auslegung der der sinaitischen Heiligtumstexte angewiesen sein.

3.4.3. Zusammenfassung

Die Verhältnisbestimmung der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Kontexten anhand der Funktionszusammenhänge von Lade und Gebäude hat weitere Präzisierungen auf der konzeptionellen Ebene erbracht.

¹³V.FRITZ, Tempel, S.106.

Es hat sich gezeigt, daß das Heiligtum weder für die sinaitischen Heiligtumstexte noch für deren Kotexte eine einheitliche Größe ist. Es scheint vielmehr, daß die prophetische Handlungsrolle des Mose (vgl. oben 3.3.2.2.) in den sinaitischen Heiligtumstexten besonders mit dem Element der Lade, weniger deutlich mit Lade und Wohnung verbunden ist. Dabei scheint weniger an eine aktuell wirksame Prophetie gedacht zu sein, als vielmehr an eine Prophetie, in der Jahweworte "auf Grund" der oder im Sinne der schriftlichen normativen Tradition (עדות) ergehen (vgl. dazu oben 3.4.1.2./3).

Diese, die "Lade-Wohnungs-Konzeption" scheint uns überwölbt von einer zweiten, der "Ohel-Moed-Konzeption" (vgl. oben 3.4.2.2.), in der die priesterlichen Handlungsanteile geradezu überwältigend in den Vordergrund treten. Überspitzt gesagt: Erst mit der Einbringung dieser Konzeption werden die sinaitischen Heiligtumstexte "priesterschriftlich".

In mancher Hinsicht steht diese Konzeption der Lade-Wohnungs-Konzeption diametral gegenüber (Vgl. 3.4.1.3 und 3.4.2.2.). Dies zeigte sich vor allem an der Theologie der Grenzziehung zwischen Gott und Priester. Mit dieser Grenzziehung hält die Fülle des Lebens Einzug ins Heiligtum bis vor die Schwelle des Gebäudes, während Mose unmittelbar, aber einsam vor Jahwe und der Tradition steht.

Dies bedeutet aber, soviel kann schon jetzt gesagt werden, nicht, daß die Ohel-Moed-Konzeption ohne Verbindung oder gar gegen die Lade-Wohnungs-Konzeption entwickelt worden wäre. Im Gegenteil. Am Verhältnis von Ex 25,22 zu den Ladestellen in Lev 16 wurde deutlich, daß hier ein ähnliches Verhältnis der "spannungsreichen Kohärenz" zu obwalten scheint, wie dies für die Handlungsrollen der dramatis personae erkennbar war (vgl. oben 3.3.4.).

Die grundlegend kohärenzbildende Funktion der Makrostrukturen von Wanderungs- und Sinaierzählung hat sich an vielen Stellen erneut gezeigt.

Die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen sind nun einzubringen in die Untersuchung der sinaitischen Heiligtumstexte selbst. Dort sind sie weiter zu präzisieren, und, wenn nötig, auch zu korrigieren.

4. Makrostruktur und Konzepte der sinaitischen Heiligtumstexte

4.1. Problemstellung und Methodik

Es ist eine alte Frage zum Verständnis der Texte der Sinaiperikope, wie sich in ihr "Gesetz und Geschichte" verhalten.¹ Wie wir bereits erwähnt haben (vgl. oben 2.2.1.), ist die neuere Forschung darauf verfallen, "erzählende" und "gesetzliche" Partien des Textmaterials voneinander zu scheiden und nur erstere der "Priesterschrift" zuzuweisen, für letztere dagegen separate Entstehungsschichten anzunehmen und die Verbindung der beiden Textsorten verschiedenen Redaktionen zuzuweisen.

Diese Unterscheidung und Scheidung ist jedoch besonders für die sinaitischen Heiligtumstexte, aber auch für die Kotexte, nicht so einfach, wie dies zunächst scheinen mag.

In den Kotexten sind die "gesetzlichen" Textsorten zwar relativ gut eingrenzbar als Gottesreden (Dekalog, Bundesbuch), die sich inmitten eines Kontextes, der mit dem "Volk" rechnet, an unbestimmte einzelne oder schlicht an jedermann wenden (vgl. dazu oben 3.3.1.1.). Diese Gottesreden sind jedoch zumindest kompositionell eng mit dem erzählenden Kotexten verbunden (vgl. dazu oben 3.3.3.2.).

Dies ist in den sinaitischen Heiligtumstexten noch einmal anders. Sie werden durch umfangreiche Gottesreden eröffnet (Ex 25 - 31). Die Adressaten dieser Gottesreden sind bestimmt: der hier und jetzt gegenwärtige Mose, die hier und jetzt gegenwärtige Gemeinde der Israeliten. Dementsprechend kann die Fortsetzung der "gesetzlichen" Textteile auch darin bestehen, ihre Ausführung Punkt für Punkt zu erzählen. Ohne die "gesetzlichen" Gottesreden wären die "erzählenden" Teile der sinaitischen Heiligtumstexte unmotiviert und unverständlich, ohne die Erzählung blieben die durch die "gesetzlichen" Textteile geweckten Hörer-/Lesererwartungen unerfüllt.

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch der Gegenstand der sinaitischen Heiligtumstexte. Die Ausführung der Bestimmungen des Dekalogs oder des Bundesbuches kann überhaupt nicht erzählt werden, weil diese nicht auf einmalige Tatbestände, sondern auf ubiquitäre, immer wieder zu erwartende Ereigniskonstellationen zielen. Dagegen ist der Bau eines bestimmten Heiligtums ein einmaliger, jedenfalls kein immer wieder in beliebigen Kontexten wiederholbarer Vorgang. Allerdings ist es ein Vorgang, der ein Datum über den Tag hinaus setzt. Man baut nicht alle Tage ein Heiligtum.

¹Vgl. dazu den Überblick bei N.LOHFINK, Priesterschrift, S.189-197.

Diese einfachen Überlegungen mögen darauf hindeuten, daß "Gesetz und Geschichte" in den sinaitischen Heiligtumstexte enger und auf eine spezifische Weise zusammengehören. Demgemäß werden wir die Texte in ihren beiden Aspekten gemeinsam betrachten und zuerst danach fragen, wo von in ihnen in beiderlei Hinsicht "die Rede ist", also nach ihrer Makrostruktur (vgl. dazu oben 3.1.2.).

In der Untersuchung der Wanderungserzählung (3.2.) hat sich gezeigt, daß größere Textkomplexe - unbeschadet ihrer hohen inneren Komplexität - ein verbindendes Großthema, eine Makrostruktur, haben können, an der jeder Teilkomplex in charakteristischer Weise teilhat. Es hat sich weiterhin gezeigt, daß diese Makrostruktur ein gutes Kriterium dafür abgibt, Kohärenzen und Inkohärenzen zwischen den Teilkomplexen begrifflich faßbar und beschreibbar zu machen.

Makrostrukturen werden erreicht durch die fortschreitende Reduktion einer gegebenen Menge von Inhaltselementen (Propositionen) eines Textes in immer umfassendere Inhaltsabstraktionen. Dieses Reduktionsverfahren soll hier in drei Stufen durchgeführt werden.

Die erste Stufe, die vom vorliegenden Text der sinaitischen Heiligtumstexte ausgeht, wird erreicht durch eine freie, theoretisch nicht explizierte Nacherzählung eben dieses Textes. Diese Nacherzählung wird in Einzelpropositionen gegliedert sein, die schon Reduktionen des vorliegenden Textes darstellen.

Die zweite Stufe erreichen wir dadurch, daß wir die Einzelpropositionen der Nacherzählung in eine Reihe von "Makropropositionen" zusammenfassen. Dabei finden insbesondere die van DIJK'schen Makroregeln der "Auslassung" und der "Generalisierung" Anwendung und zwar so, daß möglichst kein Einzelinhalt verlorenggeht, der für den Progress des Gesamtzusammenhangs unverzichtbar ist (vgl. dazu 3.1.2.). Diese beiden Stufen werden wir in 4.2. erreichen.

Die Makropropositionen werden dann auf der dritten Stufe, deren Methodik noch näher zu erläutern sein wird (vgl. 4.3.1.), zur Makrostruktur und den in ihr vereinigten konzeptionellen Grundlinien der sinaitischen Heiligtumstexte zusammengefaßt.

4.2. Nacherzählung und Makropropositionen

4.2.1. Nacherzählung

(1)Jahwe redet zu Mose.

(2)Dieser soll zu den Israeliten reden

(3)und von denen, die dazu freiwillig bereit sind, eine Abgabe - Stoffe, Metalle Holz, Öle , Aromata und Edelsteine - zum Bau eines Heiligtums erheben.

(4)Herstellen sollen sie ein Heiligtum, in dem er, Jahwe, wohnen wolle, nach dem Plan, den Jahwe dem Mose auf dem Berg jetzt zeigt. (Ex 25,1-9)

(5)Herzustellen ist (vom Volk/von Mose?) eine Lade, die Gesetzesbestimmungen aufnehmen soll und von der aus Jahwe dem Mose begegnen wird, um mit ihm für die Israeliten zu reden. Herzustellen ist weiterhin ein Tisch für die Schaubrote und ein Leuchter, alles nach dem Plan, den Jahwe dem Mose jetzt auf dem Berg zeigt. (Ex 25,10-40)

(6)Herstellen soll er auch die Einzelteile für ein zeltartiges Gebäude (die Wohnung) und

(7)aufrichten soll er es nach dem Gesetz, wie er es gesehen hat.

(8)Einrichten soll er es mit den Gegenständen, die er hergestellt hat und

(9)abteilen soll er es, so daß die Lade ins Allerheiligsten zu stehen kommt. (Ex 26)

(10)Herstellen soll er einen Altar so, wie er ihn auf dem Berg zu sehen bekommen hat. (Ex 27,1-8)

(11)Herstellen soll er schließlich die Elemente einer Umfriedung (des Vorhofs) und kupfernes Zubehör für das Gebäude. (Ex 27,9-19)

(12)Die Israeliten sollen Öl bringen für die Lampen, die Aaron und seine Söhne im Begegnungszelt entzünden sollen. (Ex 27, 20f).

(13)Zu Priestern für ihn, Jahwe, solle er Aaron und seine Söhne machen.

(14)Er soll / die Kunstfertigen sollen ein Ornat für Aaron herstellen.

(15)Herstellen soll er die Einzelteile eines "Priesterschurzes" (ausgestattet so, daß er ein Gedenken für die Israeliten vor Jahwe ermöglicht), einer Brusttasche (zum Gedenken vor Jahwe und immer auf Aarons Brust, wenn er vor

Jahwe kommt), eines Obergewandes (ausgestattet mit Glöckchen und Granatäpfeln, deren Klang Aaron vor Übergriffen Jahwes schützen soll), ein Diadem für seine Stirn.

- (16) Herstellen soll er ein Untergewand und Gewänder für Aarons Söhne.
- (17) Anziehen soll er ihnen die Gewänder, er soll sie salben, ihnen die Hand füllen, sie heiligen. (Ex 28)
- (18) Vorbereiten soll er die Opfer zur Heiligung der Priester.
- (19) Herantreten lassen vor das Begegnungszelt soll er sie, waschen, ankleiden und salben soll er Aaron und auch seine Söhne.
- (20) Opfern soll er unter Assistenz von Aaron und seinen Söhnen einen Stier zur Sühne, einen Widder zur Heiligung, einen zweiten Widder zur Handfüllung.
- (21) Sein Anteil soll sein die Brust des Widders.
- (22) Der Anteil Aarons und seiner Söhne soll für immer sein Brust und Keule des zweiten Widders.
- (23) Verfahren werden soll so mit den Söhnen Aarons.
- (24) Opfermahlzeit sollen Aaron und seine Söhne halten.
- (25) Sieben Tage lang soll so verfahren werden.
- (26) Morgens und abends soll auf dem Altar geopfert werden.
- (27) Jahwe richtet das Wort an Mose/an eine Mehrzahl von Hörern. An der Tür des Begegnungszeltes werde er begegnen und reden. Heiligen werde er Begegnungszelt, Altar und Priester, wohnen werde er inmitten der Israeliten. (Ex 29)
- (28) Herstellen soll Mose einen Räucheraltar; vor dem Vorhang, der vor der Lade hängt, soll der Altar stehen; täglich, bei der Pflege des Leuchters soll Aaron auf ihm opfern, einmal jährlich soll er eine Sühnezezeremonie an ihm vollziehen. (Ex 30, 1-10)
- (29) Jahwe redet:
- (30) Eine Sühnegeld soll erhoben werden bei einer künftigen Volkszählung, von jedem, der 20 Jahre alt ist und darüber. (Ex 30,11-16)
- (31) Jahwe redet:

(32)Herstellen soll Mose ein Wasserbecken, zwischen Begegnungszelt und Altar soll es stehen. Die Aaroniden sollen Hände und Füße darin waschen, wenn sie zum Begegnungszelt kommen. (Ex 30,17-21)

(33)Jahwe redet:

(34)Herstellen soll Mose Salböl für die Salbung des Begegnungszeltes, seiner Einrichtung und der Priester. Niemals soll es in profane Hände geraten. (Ex 30,22-33)

(35)Jahwe redet:

(36)Herstellen soll er eine Räuchersubstanz. Auch sie soll nur im Heiligtum verwendet werden. (Ex 30,34-37)

(37)Jahwe redet:

(38)Er, Jahwe, habe zwei Kunsthandwerker berufen und mit göttlichem Geist erfüllt, Metalle und Edelsteine zu bearbeiten und Holz zu schnitzen. Sie werden alle Arbeiten ausführen. (Ex 31,1-11)

(39)Jahwe redet:

(40)Den Sabbat sollen die Israeliten unbedingt halten und keinerlei Arbeit sollen sie an ihm tun. (Ex 31,12-17)

(Jahwe übergibt Mose die Tafeln, Ex 31,18. Es folgen: die Erzählungen von der Herstellung des Goldenen Kalbes; wie Mose Jahwe von seiner Absicht, Israel zu vernichten abbringen kann; wie er die Tafeln zerbricht; die Notiz über das Zelt außerhalb des Lagers; weitere Begegnungen des Mose mit Jahwe, darunter vor allem jene auf dem Berg, wo Mose weitere Gottesworte und die zweiten Tafeln empfängt, mit denen er dann - glänzenden Angesichts - ins Lager der Israeliten hinabsteigt. Ex 32-34)

(41)Mose versammelt die ganze Gemeinde der Israeliten, um ihr die Worte mitzuteilen, die ihm Jahwe geboten hat. (Ex 35,1)

(42)Mose gibt das Sabbatgebot weiter. (Ex 35,2f)

(43)An die Freiwilligen ergeht der Aufruf zur Abgabe. (Ex 35,4-9)

(44)An die Kunstfertigen ergeht der Aufruf, die Elemente des Heiligtums herzustellen. (Ex 35,10-19)

(45)Die Freiwilligen folgen dem Aufruf. Sie bringen ihren goldenen Schmuck, Stoffe und Häute, Metalle und Holz. Frauen spinnen Garne. Sippenhäupter bringen Edelsteine, Öle und Aromata. (Ex 35, 20-29)

- (46)Die beiden berufenen Handwerker werden dem Volk vorgestellt. (Ex 35, 30 - 33)
- (47)Die Handwerker, aber auch die Kunstfertigen, sind mit der Weisheit Jahwes erfüllt. (Ex 35,34 -36,1)
- (48)Mose beruft die Handwerker und alle Kunstfertigen zur Arbeit. (Ex 36,2)
- (49)Mose übergibt die Abgaben an sie. Weitere Gaben werden gebracht.
- (50)Mose gebietet - auf Vorstellungen der Kunstfertigen hin - dem Gabenstrom Einhalt. (Ex 35, 3-7)
- (51)Die Kunstfertigen machen sich an die Arbeit. Sie stellen zunächst die Wohnung her. (Ex 36,8-38)²
- (52)Der Handwerker Bezalel stellt her: die Lade, den Leuchter, den Räucheraltar und die dafür benötigten Substanzen, den Brandopferaltar, das Becken und die Bauelemente des Vorhofs. (Ex 37 - 38,20)
- (53)Die Leviten führen auf Anordnung des Mose eine Berechnung der gespendeten und bei der Herstellung verwendeten Metalle durch. (Ex 38, 21-31)
- (54)Eine Mehrzahl von Herstellern stellen den Priesterornat her.(Ex 39,1- 31)
- (55)Die Arbeiten sind beendet. Man bringt sie einzeln vor Mose. (Ex 39,32-42)
- (56)Mose prüft die Arbeiten. Sie sind, wie Jahwe sie geboten hat.
- (57)Mose segnet das Volk. (Ex 39, 43)
- (58)Jahwe redet zu Mose:
- (59)Aufrichten und einrichten soll er das Begegnungszelt.
- (60)Salben und heiligen soll er die Wohnung und alles, was zu ihr gehört.
- (61)Aaron und seine Söhne soll er herantreten lassen, er soll sie waschen, einkleiden, salben und weihen. (Ex 40,1-16)
- (62)Mose errichtet die Wohnung und richtet sie ein.

²Hier setzt die abweichende Darstellung der LXX ein. Sie reicht bis Ex 39,12 (LXX) bzw. 39,32 (MT). Vgl. dazu unten 5. (Exkurs) und 5.2.4.4.

- (63) Er errichtet den Brandopferaltar vor der Türe des Begegnungszeltes und opfert darauf Brand- und Speisopfer.
- (64) Er stellt das Becken auf und füllt es mit Wasser, so daß er und die Aaroniden sich darin waschen können.
- (65) Er errichtet die Umfriedung (den Vorhof).
- (66) So ist alles geschehen, was Jahwe geboten hat. (Ex 40,17-33)
- (67) Die Wolke Jahwes bedeckt das Begegnungszelt, seine Herrlichkeit erfüllt die Wohnung, so daß Mose nicht hineingehen kann. (Ex 40, 34-38)
- (Es folgen Gottesreden, die die Opfertora verkündigen. Lev 1-7)
- (68) Mose führt Aaron und seine Söhne ins Priesteramt ein durch Waschung, Einkleidung und Salbung, die sich auch auf Wohnung und Altar erstreckt. Es wird dreifach geopfert (Stier und zwei Widder). Opfermahlzeit wird gehalten. Sieben Tage lang weichen Aaron und seine Söhne nicht von der Tür des Begegnungszeltes. (Lev 8).
- (69) Auf Mose' Anweisung bringen Aaron und seine Söhne Opfer für sich und Opfer für das Volk dar. (Lev 9,1-21)
- (70) Die Herrlichkeit Jahwes erscheint dem ganzen Volk, das Volk jubelt. (Lev 9,22-24)

4.2.2. Die Makropropositionen

Im folgenden reduzieren wir die Inhaltsabstraktionen der Nacherzählung (Propositionen) weiter zu Makropropositionen (MP). Die Ziffern der jeweils in die MP eingegangenen Propositionen stehen in []. Dabei werden einzelne Propositionen der Nacherzählung nicht weiter reduzierbar sein, denn es sollen keine Inhalte verlorengehen, die nicht in andere Inhalte generalisierbar und für den Progress der Erzählung unentbehrlich sind (vgl. 4.1.).

- | | |
|------|---|
| MP 1 | Jahwe redet Mose an. [1,29,31,33,35,37,39,58] |
| MP 2 | Mose soll zu den Israeliten reden. [2,41] |
| MP 3 | Freiwillige unter den Israeliten sollen eine Abgabe zum Bau des Heiligtums geben. [3] |

- MP 4 Sie sollen ein Heiligtum herstellen, nach dem Plan, den Jahwe dem Mose auf dem Berg zeigt. [4]
- MP 5 Einrichtungsgegenstände und Bauelemente für die Wohnung sowie einen Altar soll Mose nach dem Plan Jahwes herstellen. [5,6,10] (vgl. MP 29!)
- MP 6 Er soll die Wohnung aufstellen und einrichten.[7,8,9]
- MP 7 Eine Umfriedung ist herzustellen.[11]
- MP 8 Aaron und seine Söhne soll er zu Priestern machen.[13]
- MP 9 Die Ornate für Aaron und seine Söhne sind herzustellen. [14,15,16]
- MP 10 Er soll Zeremonien und Opfer zur Weihe der Priester abhalten. [17, 18, 19, 20, 21 24, 25, 61]
- MP 11 Dauernde Anrechte der Priester werden festgesetzt. [22,23]
- MP 12 Die Zeremonie des täglichen Opfers wird festgesetzt. [26]
- MP 13 Jahwe will im Heiligtum wohnen. [27]
- MP 14 Gegenstände für das Heiligtum und seine Umgebung soll Mose herstellen. Regelmäßige Zeremonien werden dabei jeweils festgesetzt. [12,28,32]
- MP 15 Eine allgemeine (und regelmäßige?) Steuer für das Heiligtum wird festgesetzt. [30]
- MP 16 Zeremonielle Substanzen soll er herstellen, Regeln für ihre Verwendung werden festgesetzt. [34,36]
- MP 17 Jahwe hat zwei Handwerker für die Herstellung des Heiligtum berufen. [38]
- MP 18 Der Sabbat soll bei der Arbeit beachtet werden. [40,42]
- MP 19 Mose versammelt die Gemeinde und redet zu ihr. (Vgl. MP 2) [41]
- MP 20 Er fordert die Abgabe von den Freiwilligen. (Vgl. MP 3) [43]
- MP 21 Die Abgabe wird von den Freiwilligen bereitgestellt. [45]

- MP 22 Mose stellt den Israeliten die von Jahwe berufenen Handwerker vor. (MP 17) [46]
- MP 23 Jahwe hat die Handwerker, aber auch alle Kunstfertigen, mit Weisheit ausgestattet. [47]
- MP 24 Mose ruft die Handwerker und alle Kunstfertigen zur Arbeit und übergibt ihnen die Abgabe. [44,48,49]
- MP 25 Mose gebietet dem Gabenstrom Einhalt. [50]
- MP 26 Die Kunstfertigen und die Handwerker stellen Bauelemente, Einrichtungsgegenstände und Substanzen für das Heiligtum sowie die Priesterkleider her. (Vgl. MP 5,7,9, 14) [51,52,54]
- MP 27 Leviten erstellen auf Anweisung des Mose eine Abrechnung über die verbrauchten Metalle der Abgabe. [53]
- MP 28 Mose besichtigt die hergestellten Teile des Heiligtums. Er findet sie den Anweisungen Jahwes entsprechend. Er segnet das Volk. [55,56,57]
- MP 29 Mose errichtet das Heiligtum, er richtet es ein und "weiht" es. (Vgl. schon MP 6) [59,60, 62-66]
- MP 30 Jahwe erfüllt das Heiligtum. [67]
- MP 31 Mose führt die "Weihe"-und Einsetzungszereemonien für Heiligtum und Priester durch. (Vgl. MP 8,10) [68]
- MP 32 Aaron opfert für Priester und Volk. [69]
- MP 33 Jahwe erscheint dem Volk. [70]

4.2.3. Erste Beobachtungen

Die Reihe der Propositionen in der Nacherzählung sowie die Reihe der Makropropositionen läßt - je weiter die Reduktion geführt wird, desto deutlicher - charakteristische Handlungszusammenhänge für die in den Texten genannten dramatis personae erkennen.

Mose allein stellt den Redezusammenhang mit Gott und dem Volk her. Darüber hinaus aber gibt es weitere Handlungszusammenhänge, in denen er steht; zum Teil führt er sie mehrmals in derselben Abfolge durch: Er richtet das Heiligtum auf und ein (MP 6 /MP 29); er fordert die Gaben nicht nur, er verteilt

sie auch (MP 5, 20, 24, 25); er gibt die Anweisungen Jahwes nicht nur weiter, er überprüft auch ihre Durchführung; (MP 2, 19, 28) die Handlungsabfolge, in der er die Priester "weihen" soll, bzw. in der er sie dann wirklich "weiht", erscheint mehrmals in gering varierter Form (vgl. MP10/31).

Das Volk erscheint in den sinaitischen Heiligtumstexten zwar als "Ansprech-partner" des Mose, als wirklich aktive dramatis persona erscheint es aber nicht. Dafür stehen "Teilmengen" des Volkes, wie die "Freiwilligen" als jene, die die Abgaben zum Bau bringen, bzw. die "Kunstfertigen" als jene, die im Zusammenwirken mit den "Handwerkern" die Bauelemente und Einrichtungsgegenstände des Heiligtums herstellen. (MP 21, 26)

Als handelnde dramatis personae im Hintergrund stehen auch die Priester. Es werden zwar vielerlei Dinge angeordnet und vollzogen, die die Priester betreffen, von ihrem eigenen Handeln ist aber nur am Rande die Rede (vgl. MP 33; MP 14).

Diesen Beobachtungen zu den Handlungszusammenhängen wird im folgenden ausführlich nachzugehen sein. Es wird zu fragen sein, ob und inwiefern mit diesen Handlungszusammenhängen kohärente Konzepte verbunden sind.

Eine Rolle spielen für die konzeptionelle Kohärenz offenbar bestimmte "szenische" Vorgaben. Die szenische Vorgabe von MP 4 (Mose sieht auf dem Berg einen Plan des herzustellenden Heiligtums), ist nur für die unmittelbar folgenden MP 5 und 6 maßgebend. Nach der Anweisung zur Herstellung des Altars wird diese szenische Vorgabe nicht mehr erwähnt, auch und vor allem nicht bei der abschließenden Anweisung zur Errichtung des Heiligtums (MP 29 - Ex 40).

Diese Vorstellung vom Plan auf dem Berg ist auch für die meisten der auf MP 5 und 6 folgenden Anweisungen, etwa die Priesterweihe, nicht mehr sinnvoll, es sei denn, man denkt sich den Plan szenisch durch Aaron und seine Söhne belebt. Schwer vereinbar mit der Berg/Plan - Vorstellung sind auch jene Herstellungsanweisungen, die mit Anweisungen für bestimmte, regelmäßig durchzuführende Zeremonien bzw. Handlungen verbunden sind (MP 11, 12, 14, 15, 16, 18). Es könnten sich hier mindestens zwei nicht völlig kohärente Vorstellungen vom Heiligtum ankündigen.

4.3. Die Makrostruktur und die konzeptionellen Grundlinien der sinaitischen Heiligtumstexte

4.3.1. Zur Methodik

In unseren "ersten Beobachtungen" (4.2.3.) im Anschluß an die ersten beiden Reduktionsstufen hat sich gezeigt, daß die Makropropositionen dazu tendieren, Handlungszusammenhänge für die *dramatis personae* des Textes darzustellen. Diese Tendenz kann nutzbar gemacht werden, wenn, wie nun gefordert, diese Makropropositionen weiter zusammenzufassen sind.

Dabei ist nun aber mit einer Schwierigkeit zu rechnen. Die abstrakten Makroregeln T.v.DJKs, die sich auf den unteren Reduktionsstufen durchaus zu bewähren scheinen, können keine Handhaben mehr dafür bieten, daß die Makropropositionen, die als Teile von Handlungszusammenhängen einer bzw. mehrerer *dramatis personae* gelten können, noch sinnvoll weiter zusammengefaßt werden können. Zum Beispiel: Mose erscheint in den Texten in einem Handlungszusammenhang, in dem er mit Jahwe und dem Volk spricht, er erscheint in Handlungszusammenhängen, in denen er Priester weiht, die Abgaben für den Bau verteilt, das Ergebnis der Arbeiten überprüft. Über die Zusammengehörigkeit bzw. Nicht-Zusammengehörigkeit dieser Handlungen, d.h. auch über die weitere Reduzierbarkeit der entsprechenden MP ist mit allgemeingültigen Regeln schlechterdings nicht mehr zu entscheiden.

Unter welchem "Oberbegriff" ein Mose zu fassen ist, der mit Gott redet und Priester weiht, ja ob es einen solchen "Oberbegriff" überhaupt gibt, ist eine Frage, die nur noch aus dem historisch - konzeptionellen Kontext der sinaitischen Heiligtumstexte zu beantworten ist. D.h.: Unsere dritte Stufe der Reduktion kann sachgemäß nur durch einen Vorgriff auf die historische Bedeutungssphäre der Texte durchgeführt werden.

Wir werden dabei so verfahren, daß wir die MP nach dem an sich a-hi - storischen Gesichtspunkt der Akteure und ihrer Handlungsrollen zusammenfassen, die Produkte dieser Zusammenfassungen aber an atl. "Kontrolltexten" außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte mit vergleichbaren Akteuren und vergleichbaren Handlungsrollen überprüfen. Diese Prüfungen sollen zeigen, ob und mit welchem Grad an Wahrscheinlichkeit die in den MP ausgedrückten Handlungsrollen zu kohärenten Konzepten zusammenzufassen sind oder ob und weshalb dies nicht der Fall ist.

4.3.2. Orakel und Gesetz - die prophetische Handlungsrolle des Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten

Bestimmend für die Abfolge der Makropropositionen in den sinaitischen Heiligtumstexten, d.h. für deren thematischen Aufriß insgesamt, ist diejenige Handlungsrolle des Mose, die in den MP 1-4 angelegt ist.

Nach Ex 24, 15-18 befindet sich Mose in unmittelbarer Nähe Jahwes auf dem Berg. Dieser redet ihn an (MP1) und gibt ihm den Auftrag zu den Israeliten zu reden (MP 2). Er läßt ihn den Plan des Heiligtums sehen und gibt den Auftrag, das Heiligtum, bzw. dessen Einzelelemente herzustellen. Dieser Auftrag wird durch Worte und Bilder aus Jahwes Bereich bis einschließlich MP 18 entfaltet. MP 19 markiert im Aufriß des Textes die Stelle, an der Jahwes Worte seine Adressaten erreicht. MP 21 und insbesondere MP 26 und 31 notieren - auf der Textoberfläche in weitgehend wörtlicher Übereinstimmung mit den Texten von MP 3,5 bis 18 - die "Erfüllung" der Worte und Bilder, die Mose empfangen hat. Darstellung und Reflexion des Effektes der in MP 1-4 angelegten Handlungsrolle des Mose erweist sich damit als das bestimmende Movens im thematischen Aufriß der sinaitischen Heiligtumstexte. MP 28 markiert diese Reflexion des Effektes noch einmal in besonderer Weise. Formalisiert läßt sich dieser Handlungszusammenhang so darstellen (zur Orientierung nennen wir einzelne Stellen der Textoberfläche, an denen dieser Zusammenhang "zu Tage tritt"):

Anrede	וידבר יהוה אל משה לאמר
Redeauftrag und Nennung der Adressaten	דבר אל בני ישראל
Redeinhalt	ויקחו לי תרומה... ועשו לי מקדש ¹ ...
Darstellung und Reflexion des Effektes	...והנה עשו אחה... כאשר צוה יהוה כן עשו ² ...

In der Forschung zur Priesterschrift wird dieser Zusammenhang vom "Jahwewort und seiner Erfüllung", also das Moment des Effektes, vor allem als

¹ Ex 25,1-8.

² Ex 39,43.

stilistische Eigenart des Verfassers der P gewürdigt.³ Uns kommt es dem - gegenüber darauf an, diese Eigenart der Texte in ihrer konzeptionellen Bedeutung ins Auge zu fassen. Dazu sind nun "Kontrolltexte" aufzusuchen.

Zunächst hat die Forschung zur P zweifellos recht, wenn sie dazu auf die breite Belegung dieses Zusammenhangs in ihren Texten verweist. Die Eigenart, "die Ausführung eines göttlichen Befehls mit denselben Worten ausführlich zu schildern"⁴ ist in folgenden Textzusammenhängen zu beobachten: In der p. Schöpfungserzählung, Gen 1, in Gen 17,11f//23; Ex 14,16//21f,26; in Num 13,1f//3.17; 20,23,25f//27f; 27,18-21//22f; mit bestimmten Einschränkungen auch in Gen 6⁵, in Ex 16⁶ sowie in Ex 6,2-12.

In den genannten Texten ist der Anrede-Redezusammenhang ausnahmslos mit Jahweworten an Mose verbunden. Bemerkenswert ist Ex 6 insofern, als hier die Reflexion auf den Effekt nicht fehlt, aber ein negativer Effekt konstatiert ist. Ex 6,9 stellt fest: *"Mose redete so zu den Israeliten (scil. er teilte ihnen die Auszugsverheißung mit), aber sie hörten nicht auf ihn..."* In Num 13,1f//13.17; 20,7//10; 20,23.25f//27 sowie in 27,18-21// 22f fehlt das Element des Redeauftrags in expliziter Form; es ist aber unbedingt mitzudenken. Wenn Mose nach dem Wort Jahwes *"Männer"* aus *"jedem Stamm"* aussenden soll (Num 13,1f), so muß er sie dazu anreden und entsprechend instruieren (Vgl. Num 13,17). In den beiden Texten, die die Nachfolge Aarons (Num 20,23 ff) bzw. des Mose selbst (27,18ff) zum Gegenstand haben, wird die Gegenwart der gesamten Gemeinde bei der "Erfüllung" vorausgesetzt (Num 20,27), bzw. ausdrücklich gefordert (27,19.22). Das Geschehen zielt also, wie in den sinaitischen Heiligtumstexten, "effektiv" auf die Gemeinde.

Außerhalb der pentateuchischen Literatur ist die Erscheinung einer mindestens z.T. wörtlichen Korrespondenz von Jahweworten und den entsprechenden Erfüllungsnotizen besonders in prophetischen Text- und Handlungszusammenhängen zu beobachten. Sie ist belegt in der dtr Darstellung der Geschichte der Könige von Israel und Juda, insbesondere dort, wo Propheten an

³Sehr ausführlich geschieht dies bei R.BORCHERT, Stil, S.22-45. Vor ihm hat K.ELLIGER, Geschichtserzählung, auf den "Wiederholungsstil" hingewiesen, dabei jedoch auch Überlegungen zum "theologischen Anliegen" dieses Stils (S. 183f) angestellt. Im Anschluß an K.ELLIGER, hat sich S.McEVENUE mit dem Zusammenhang von "word and fulfillment beschäftigt und ihn als "a stylistic feature of the priestly writer" dargestellt. Er sei "one of the most characteristic and marked tricks of style" in der P (McEVENUE, Word S.104).

⁴K.ELLIGER, ebd.

⁵Vgl. dazu R. BORCHERT, a.a.O. S.25f; S.McEVENUE, Style, S. 106.

⁶Vgl. dazu R. BORCHERT, a.a.O. S. 37; S.McEVENUE, ebd.

ihr beteiligt sind⁷. Die volle Form, wie wir sie in den sinaitischen Heiligtumstexten gesehen haben, ist in dem Textpaar 1 Kön 21,17-19// 22,38 zu beobachten: *"Es erging das Wort Jahwes an Elia, den Thisbiter, also: Auf! geh hinab, Ahab, König von Israel...entgegen (Anrede)...Und dies sollst du zu ihm sagen (Redeauftrag und Nennung des Adressaten):...An der Stelle, da die Hunde Naboths Blut aufgelegt haben, werden die Hunde auch dein Blut auflecken (Redeinhalt)...Als sie aber den Wagen im Teich von Samaria abspülten, leckten die Hunde sein Blut auf...nach dem Worte, das Jahwe gesagt hatte. (Darstellung und Reflexion des Effektes)."*⁸

Die Form findet sich auch an prominenten prophetischen Stellen, nämlich in den beiden "Berufungsberichten" Jes 6 und Ez 3. Insbesondere die Elemente "Anrede - Redeauftrag - Redeinhalt" sind ganz analog zu der in den sinaitischen Heiligtumstexten beobachteten Form:

(Jes 6,9)

Anrede	ויאמר
Redeauftrag und Nennung der Adressaten	לך ואמרת לעם הזה
Redeinhalt	שמעו שמעו ואל תבינו וראו ראו ואל תדעו

(Ez 3,10f)

Anrede	ויאמר אלי...
Redeauftrag und Adressaten	ולך בא אל הגולה אל בני עמך ודברת אליהם ואמרת אליהם
Redeinhalt	כה אמר אדני יהוה
Reflexion auf den Effekt	אם ישמעו ואם יחדלו:

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als fehlte in diesen Texten das Element "Darstellung und Reflexion des Effektes" der Rede. Es ist indessen (insbesondere bei Jes) so, daß der Effekt des Gotteswortes gerade das Thema der Redeinhalte ist. Die "Jesaiadenschrift" verzweifelt an der Möglichkeit des positiven Effektes des Gotteswortes. Der Redeinhalt ist die Ankündigung der "Verstockung", derzufolge der Effekt des Gotteswortes gerade darin besteht, das Volk immer tiefer in den Ungehorsam und das Unverständnis hineinzuführen.⁹

⁷Vgl. etwa 1 Kön 13,9// 13,10f.19.22ff; 14,12f//14,17f; 13,2// 2 Kön 23,16.20; Jos 6,26//1 Kön 16,34; 1 Kön 17,14// 17,16; 18,1//2; 21,19// 22,38; 1 Kön 21,23// 2 Kön 9,36f. Vgl. R. SMEND, Entstehung, S.122.

⁸Übersetzung nach KAUTZSCH/BERTHOLET, Schrift.

⁹U.E. spricht manches für die Theorie K.KOCHs, dieser "Verstockungsauftrag" sei eher als "Fazit einer tiefen Enttäuschung (scil. des Propheten) über seine Zuhörschaft" zu verstehen, denn als Programm seiner prophetischen Wirksamkeit. K.KOCH, Profeten I, S.126.

Ez 3 hingegen läßt die beiden Möglichkeiten des Hörens (שמע) und der Gleichgültigkeit (חרל) offen, macht aber klar, daß der einzelne Gottlose bzw. Gerechte die Folgen seiner Entscheidung zu tragen haben wird. Die Aufgabe des Propheten ist es, diese Alternative so deutlich wie irgend möglich zu machen (Ez 3,16 -21).

Den sinaitischen Heiligtumstexten schwebt scheinbar eine völlig ungebrochene Harmonie zwischen dem Gotteswort und seinem Effekt vor. Diese Sicht würde sich allerdings ändern, wenn sich unsere Vermutung bestätigen würde, daß Ex 32 und die sinaitischen Heiligtumstexte "inklusiv" zu verstehen wären (vgl. oben 3.2.). Dann wäre die Möglichkeit eines Bruches sehr deutlich gemacht. Unsere Betrachtung der Handlungsrollen des Volkes (vgl. unten 4.3.4.) wird zeigen, daß das Funktionieren dieser Harmonie, auch im Verständnis der sinaitischen Heiligtumstexte selbst, an bestimmte Bedingungen geknüpft ist.

Die hier entfalteten Beobachtungen mögen zur Genüge dartun, daß der Zusammenhang von "Wort und Erfüllung" sicher mehr ist, als ein "stylistic feature" (McEVENUE, vgl. Anm 3) der sinaitischen Heiligtumstexte. Vielmehr wird hier das Handeln des Mose als ein prophetisches Handeln dargestellt. Dieser prophetische Handlungszusammenhang läßt die Gründung des Sinaiheiligtums als Ergebnis einer durch Mose vermittelten Initiative Jahwes und des dieser Initiative entsprechenden Handelns der Gemeinde erscheinen. So ist dieser Handlungszusammenhang die einmalige und unwiederholbare Verbindung von prophetischem Gotteswort und Ereignis. Das Gotteswort in den sinaitischen Heiligtumstexten hat einen "Einmal-Bezug" und kann insofern als "Orakel", eben das Gründungsorakel des Sinaiheiligtums verstanden werden.

Dies ist nun allerdings erst die eine Seite der in Rede stehenden Handlungsrolle des Mose. Die andere Seite erschließt sich, wenn man als "Kontrolltexte" die Gesetzeskorpora der Bücher Leviticus und Numeri heranzieht. Der die MP 1-4.19 prägende Zusammenhang "Anrede - Redeauftrag - Redehalt" fungiert nämlich ziemlich stereotyp als Einleitungs- und Gliederungs-"formel" in diesen Textkorpora. Als "Normalform" stellen wir zunächst Lev 4,1f, die Einleitungsformel des zweiten Teiles der Opfertora, vor.

Anrede	וידבר יהוה אל משה לאמר
Redeauftrag und Adressaten	דבר אל בני ישראל לאמר
Redehalt	נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות יהוה...

Es folgt eine Reihe von Ritualvorschriften für das **חטאת** - Opfer anläßlich ver-sehentlich begangener Verfehlungen gegen irgendein Jahwegebot.¹⁰

¹⁰Damit ist ein Bezugsrahmen für das Opferhandeln angedeutet, der ein weiteres Mal zeigt, daß eine von der übrigen normativen und institutionellen Welt isolierte Opfer- und Kulttheorie im AT nicht existiert (Vgl. schon oben 3.3.1.3.; 3.4.1.2.).

Diese Normalform erscheint mit Abwandlungen über die Textkomplexe von Lev/Num verteilt. Als Abwandlungen sind vor allem zu beobachten:

1. Der Redeauftrag ist mit den Imp. von **אָמַר/צוֹרֵה** statt von **דָּבַר** formuliert.
2. Als Adressat der Anrede erscheint bisweilen Aaron neben Mose.
3. Als Adressaten des Redeauftrags sind neben den Israeliten Aaron und seine Söhne genannt.¹¹

Für unseren Zusammenhang bedeutsam ist, daß die Gottesrede in den genannten Textkomplexen kein einmaliges, auf einen unwiederholbaren Vorgang bezogenes "Orakel" ist, sondern eine Reihe von Gesetzen. Mose vermittelt in Form einer prophetischen Rede Gottesworte, die keinen "Einmal-Bezug", sondern einen "Ein-für-alle-Mal-" und "Für-alle-Bezug" haben.

Befremden mag, daß wir hier Texte in einen prophetischen Handlungszusammenhang stellen, die inhaltlich und formal so eindeutig in der priesterlichen Tradition stehen¹². Zum einen erscheint uns aber durchaus möglich, daß priesterliche Gegenstände in einem prophetischen Handlungszusammenhang stehen. Insbesondere für Jer und Ez hat K.BALTZER gezeigt, daß der Prophet "das Recht zur Aufsicht über die Amtsführung der Priester"¹³ beanspruchen kann. Zum anderen kommt es uns nicht darauf an, die Kontrolltexte als "prophetische Texte" zu erweisen. Wir wollen vielmehr zeigen, daß eine Redeform, die dem Orakel-Konzept zugehörig scheint, auch dazu dienen kann, Worte mit einem All-Bezug einzuleiten. Außerhalb und innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte ist dieser All-Bezug immer wieder auch explizit hervorgehoben, so durch die Bezeichnung der Einzelbestimmungen als **חֹק עוֹלָם לֹא**-x¹⁴.

¹¹ Stellenübersicht: Opfertora: Lev 1,1f; 4,1f; 6,1; 6,17; 7,22; 7,28. In der Reinheitstora: 11,1; 12,1f; 15,1f. Im Gesetz zum Versöhnungstag: Lev 16,2. Im Heiligkeitgesetz: Lev 17,1f; 18,1f; 19,1f (Jussiv statt Imp. im Redeauftrag); 21,1f; 22,1 f; 22,17; 23,1f .9f. 23f. 33f; 24,1; 25,1. Tora über die Ablösung der Gelübde: 27,1f. Ergänzung zum Pesachgesetz: Num 9,9. Auch hier wird die Bedeutung der Formulierungen unterschätzt, wenn sie nur als "formelhaftes Gut" (R.RENDTORFF, Gesetze, S.66) firmieren.

¹² Vgl. dazu J.BEGRICH, Tora. Dies zeigt sich auch in einem Typ formelhafter Wendungen, der **וְזָמַח דְּרֹחֶה-x** lautet und nicht selten mit dem oben verhandelten Typ der Einleitungsformel verknüpft ist (Vgl. Lev 6,2; 6,17f; 14,2), bzw. Textzusammenhänge, die mit der Rede/ Redeauftragformel eröffnet werden, untergliedert oder abschließt (Vgl. 6,7.18; 12,7; 14,32. 54. 57; 15,32). Vgl. BEGRICH, a.a.O. S.257, Anm. 167.

¹³ K.BALTZER, Biographie, S.164ff, Zitat: S.165. Im Zusammenhang des "Verfassungsentwurfes" des Propheten Ezechiel findet sich auch die Formel **x - וְזָמַח דְּרֹחֶה** (vgl. Ez 43,12).

¹⁴ Vgl. diese und ähnliche Formulierungen mit **חֹק** und **עוֹלָם** in (die Belege aus den sinaitischen Heiligtumstexten sind unterstrichen): Ex 27.21; 28.43; 29.9. 28; 30.21; 31.16; 40.15; Lev 3,17; 6,11.15; 7,34.36; 16, 29,34; 17,7; 23,14.31.41; 24,3.8f; Num 9,10;10,8.

Einer besonderen Betrachtung bedarf das Element "Darstellung und Reflexion des Effektes". Naturgemäß kann der Effekt eines Gesetzes nicht so einfach erzählt werden, wie der Effekt eines Orakels (Vgl. dazu schon oben 4.1.). Dies bedeutet aber nicht, daß die Reflexion auf den Effekt fehlt. Sie erscheint in den Sanktionen, die für den Fall der Nichteinhaltung der Gesetze angedroht werden. Auch dafür sind typische Formulierungen zu beobachten. Außerhalb und innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte steht dafür vor allem die Formulierung **מֵעַם** (Ni) **כִּרְחֹק** in jeweils kotextbedingten Varianten¹⁵.

Es scheint uns für das Verständnis der sinaitischen Heiligtumstexte von ausschlaggebender Bedeutung, daß sie Worte mit Einmal-Bezug und Worte mit Ein-für-alles-Mal-Bezug, d.h. Orakel und Gesetze, in der grundsätzlich prophetischen Handlungsrolle des Mose verbinden. Ja, es scheint uns, daß die Verbindung von Orakel- und Gesetzeskonzept das eigentliche Anliegen der sinaitischen Heiligtumstexte darstellt¹⁶.

Es wird zu überprüfen sein, ob die "Nahtstelle" zwischen den beiden Konzepten in den sinaitischen Heiligtumstexten selbst verläuft und ob sie auf der Textoberfläche mehr oder minder genau darzustellen ist, so etwa, daß sich das Gesetzeskonzept vor allen in jenen Textteilen wiederfindet, die Zeremonien anordnen (Vgl. dazu oben 4.2.3.).

Wir halten aber schon jetzt eher dafür, daß die Verbindung der beiden Konzepte zum konzeptionellen Grundbestand der sinaitischen Heiligtumstexte gehört und erinnern dazu an unsere Überlegungen zum Funktionszusammenhang von Lade und **עֲדוּת** (vgl. oben 3.4.1.2.). Die Ladeszene mit ihren beiden Elementen der **עֲדוּת** im Kasten und des Redens Jahwes ist geradezu das "Denkbild" der Verbindung der beiden Konzepte. Die **עֲדוּת** repräsentiert die normative Tradition (freilich nicht nur die "kultische") und zielt damit auf dauernde, zukünftige Zustände. Das Reden Jahwes an Mose von der Lade (Ex 25,22) zielen zukünftiges, potentiell immer wieder neues, einmaliges Geschehen. Dieser Funktionszusammenhang der Lade koinzidiert mit dem, was Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten tut: er vermittelt Jahweworte, die einen Einmal-Bezug (jetzt ist dieses Heiligtum zu bauen) und einen All-Bezug haben (das Heiligtum hat so und so auszusehen und zu funktionieren). Da der

¹⁵Vgl. etwa: Gen 17,14; Ex 12,15.19; Ex 30,33.38; 31,14; Lev 7,20f.25.27; 17,4.9; 19,8; 22,3; 23,19. In diesen konzeptionellen Zusammenhang gehört auch die Segen-Fluchreihe des Heiligkeitgesetzes (Lev 26).

¹⁶Sehr präzise, wenn auch eher beiläufig hat P.R.ACKROYD, Exile, S.98, diesen Sachverhalt notiert: "Two elements may be distinguished: the laws governing the construction of the tabernacle, which is one decisive and historic event (corresponding to the rebuilding of the temple), and the laws governing the organizing of cult and priesthood, which is a continually repeated process... But these two are now linked together."

Handlungszusammenhang des Mose nicht nur punktuell in den sinaitischen Heiligtumstexten aufweisbar ist, sondern ihren Gesamtzusammenhang bestimmt, ist es u.E. nicht zu gewagt, aufgrund dessen die **Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte** zu formulieren: **Das Heiligtum ist als Ort der normativen Tradition zu gründen und wird eben deshalb selbst Gegenstand der normativen Tradition.** Für die Gestalt des Mose bedeutet dies, daß er als Prophet zum Gesetzgeber wird. In den sinaitischen Heiligtumstexten ist er als Begründer eines Heiligtums dargestellt, das Ort der normativen Tradition sein soll und als Begründer einer normativen Tradition, deren Gegenstand das Heiligtum ist. Diese Makrostruktur ist eng mit der Lade und ihren Funktionszusammenhängen (3.4.1.) und damit wohl auch mit der Lade - Wohnungs - Konzeption des Heiligtums (3.4.2.3.) verbunden.

Als prophetisches Handeln ist ein derartiger Zusammenhang im AT analogielos. Die älteren Schriftpropheten, von Amos angefangen, haben sich vielfach mit den Heiligtümern in Israel auseinandergesetzt, am intensivsten wohl Hosea mit Betel und Jeremia mit Jerusalem. Aber sie waren nie in der Lage und in der Rolle, im Namen Gottes die Initiative zur Gründung eines Heiligtums ergreifen zu müssen. Sie haben die Heiligtümer, an denen und gegen die sie aufgetreten sind, immer schon als solche vorgefunden. Auch Nathan in der Darstellung von 2 Sam 7 blockiert zunächst die Initiative eines anderen, des Königs David nämlich, vielleicht nur, um die Initiative Salomos in umso strahlenderem Licht erscheinen zu lassen (vgl. dazu oben 3.4.2.3.).

Die beiden nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja (vgl. dazu ausführlich unten 7.4.2.) ergreifen zwar deutlich die Initiative zum Bau des zweiten Tempels, aber diese Initiative betrifft insbesondere die Fragen des richtigen Zeitpunktes (vgl. Hag 1,2ff; 2,2ff; 2,15ff; Sach 1,16) und des richtigen Mannes (Sach 4,8ff).

Den sinaitischen Heiligtumstexten konzeptionell am nächsten kommt zweifellos der Verfassungsentwurf Ezechiels (Ez 40 - 48). In ihm finden sich nicht nur Worte und Bilder, die die Gestalt des künftigen Heiligtums im Blick auf die Israeliten entwerfen (vgl. die Einleitung des Verfassungsentwurfes Ez 40,4), sondern auch eine Reihe von Worten, die das Funktionieren des zukünftigen Heiligtums betreffen (vgl. etwa die Ordnungen des Leviten- und Priesterdienstes, Ez 44, 6-31; die Ordnungen priesterlichen und des fürstlichen Grundbesitzes, 45,1-8 und weitere Ordnungen des Lebens innerhalb und außerhalb des Heiligtums). Allerdings scheint hier der Zusammenhang von Heiligtum und Gesetz nicht in dem Maße thematisch zu sein, wie wir das für die sinaitischen Heiligtumstexte annehmen.

4.3.3. Jahwes Eigenkirche - die königlichen Handlungsrollen in den sinaitischen Heiligtumstexten

4.3.3.1. Die nicht-prophetischen Handlungsrollen des Mose

Die nicht-prophetischen Handlungsrollen des Mose werden in den sinaitischen Heiligtumstexten an einer Reihe von MP erkennbar, die nicht unmittelbar in dem oben verhandelten Anrede - Redeauftrag - Rede - Zusammenhang stehen. Im einzelnen handelt es sich um folgende MP: 6, 8, 10, 22, 24, 25, 27, 28, 29, 31.

Zunächst läßt MP 20 im Zusammenhang mit den MP 24, 25 und 27 erkennen, daß Mose nicht nur im Namen Jahwes zu der Materialspende aufruft, sondern auch an deren "Verwaltung" mitwirkt. In Ex 36,3 heißt es, die Bauleute haben "*die gesamte Abgabe, die die Israeliten gebracht hatten, von Mose entgegengenommen*". Als der Gabenstrom, obgleich der Bedarf gedeckt ist, nicht abreißt, wenden sich die Handwerker an Mose. Auf sein Geheiß hin stellt das Volk seine Lieferungen ein (Ex 36, 6). Die beiden Episoden lassen Mose als Sammler und Verteiler, kurz, als Verwalter der Abgabe erscheinen, der dafür sorgt, daß die Abgabe in die Hände der Handwerker gelangt. Er ist in der Lage, letztlich zu entscheiden, wieviel gebraucht wird.

Solche Gesichtspunkte liegen wohl auch dem Auftrag zugrunde, den Mose den Leviten gibt (Ex 38,21-31 entspr. MP 27). Sie sollen nämlich *Rechnung* legen, über die Kosten *der Wohnung* (מִקְדָּשׁ - Ex 38,21), d.h. die Mengen und z.T. auch die Verwendungszwecke der für das Heiligtum und seine Einrichtung aufgewandten Metalle Gold, Silber und Bronze zusammenstellen. Verschiedene Indizien legen den Schluß nahe, daß dieser Text literarisch sekundär ist¹. Dies sollte nun aber u.E. nicht dazu verleiten, das Stück konzeptionell von den sinaitischen Heiligtumstexten zu isolieren und es als "Studie eines Schriftgelehrten" abzutun, die hauptsächlich der "interessanten Zahlenangaben und genauen Berechnungen" wegen hier aufgenommen wurde, "an denen ein frommer Israelit seine Freude haben musste"². Vielmehr steht das Stück den übrigen Heiligtumstexten, insbesondere den "Herstellungsanweisungen" (Ex 25,10 - 28; entspr. MP 5, 7, 9) konzeptionell nahe.

¹Die Kommentare (vgl. etwa B.BAENTSCH, Exodus, S.297) vermerken besonders folgende Inkohärenzen: 1. In den Berechnungen für das Silber (Ex 38,25ff) wird offensichtlich die "Kopfsteuer" von Ex 30,11ff zugrundegelegt und nicht die freiwillige Abgabe nach Ex 24/35. 2.Die dabei genannte Bevölkerungszahl (Ex 38,26) setzt offenbar die Volkszählung in Num 1 und die dort genannte Zahl (Num 1,46) voraus. 3. Der Umstand, daß die Leviten bereits hier amtieren und Ithamar als einer ihrer Vorsteher genannt wird, setzt Num 3 bzw. 4, 33 voraus.

²B.BAENTSCH, ebd.

Diese Texte sind nämlich keineswegs nur als "Werkpläne" für die Herstellung der Bauelemente und Einrichtungsgegenstände des Heiligtums lesbar, sondern auch als Inventarverzeichnis insbesondere der aus Edelmetallen hergestellten Bauelemente und Einrichtungsgegenstände. An keiner Stelle, an der ein solches Bauelement eingeführt wird, wird vergessen, sein Material zu nennen. Unter diesem Gesichtspunkt liest sich etwa der Abschnitt über den Schaubrottisch (Ex 25,23-30) folgendermaßen:

Akazienholz	ועשית שלחן עצי שטים...
Reingold	וצפית זהב טהור
Goldleiste	ועשית לו זר זהב סביב...
vier Goldringe	ועשית לו ארבע חבעת זהב...
(zwei) Akazienholzstangen	ועשית את הכדים עצי שטים
(goldüberzogen))	וצפיתם אתם זהב...
verschiedene Gefäße für das Trankopfer	ועשית קערחיו וכפתיו...
	אשר יסד בהן
aus Reingold	זהב טהור תעשה אתם...

Ähnliche penible Listen lassen sich aus allen Herstellungsanweisungen zusammenstellen. Der Text Ex 38,21ff, von dem wir ausgegangen waren, ergänzt dieses Gesamtinventar des Sinaiheiligtums insofern, als er die Gewichte der Metalle angibt³. Insgesamt bleibt der Eindruck, daß aus den dargestellten Sachverhalten ein hohes Interesse am Vermögenswert des Heiligtums spricht, und daß Mose diesem Interesse entsprechend handelt. Er scheint eine Art "Treuhänderstellung" zwischen dem die Abgabe aufbringenden Volk, den Handwerkern und schließlich Jahwe selbst wahrzunehmen.

Nach Beendigung der Arbeiten *"besichtigte Mose das ganze Werk"* (וירא משה את כל המלאכה), mit dem Befund, daß es der Anordnung Jahwes entspricht (Ex 39,43). Diese Handlung hängt natürlich mit der "Reflexion auf den Effekt" des Jahwewortes zusammen. Demgegenüber neu und nicht unbedingt damit verbunden ist, daß Mose so etwas wie eine aktive "Bauaufsicht" wahrnimmt.

Eine zweite Funktion des Mose bei der Herstellung des Heiligtums hängt mit dem erstaunlichen Tatbestand zusammen, daß die Handwerker nicht das "schlüsselfertige" Heiligtum herstellen, sondern eben nur dessen Bauelemente und Einrichtungsgegenstände. Es ist Mose, der das Heiligtum aufstellt und ein -

³In den Herstellungsanweisungen wird nur das Goldgewicht für den Leuchter angegeben: ein "Talent" (Ex 25, 39).

richtet (MP 6/29). Man kann fragen, ob und inwiefern dies damit zusammenhängt, daß Jahwe ihm - und nur ihm - den Plan (die חבִּיית) des Heiligtums zeigt.

Eine dritte und letzte Gruppe von Funktionen, die Mose im Zusammenhang mit dem Bau des Heiligtums wahrnimmt, hängt mit dessen "Einweihung" zusammen (vgl. die MP 8, 10, 29, 31, auch 28). Diese Funktionen sind vielfältig und sachlich nicht völlig kohärent.

Dies zeigt sich zunächst an der Frage, in welchem Zusammenhang Mose erstmals opfert. Nach Ex 40,29 hat Mose den Brandopferaltar an seinen Platz vor die Wohnung gestellt und dann, ohne eine entsprechende Order Jahwes (sie wäre Ex 40,6 zu erwarten), auf ihm geopfert. Entsprechendes ist schon für den Räucheraltar zu beobachten (Ex 40,26f).

Diese Notizen stehen ihrerseits in einer gewissen Spannung zu dem Ablauf, der nach Ex 29/40,9-16 vorgegeben ist und nach Lev 8 durchgeführt wird. Nach diesen Texten scheinen die Opfer im Zusammenhang mit der "Priesterweihe" die ersten (und einzigen) zu sein, die Mose durchführt.

Insgesamt schälen sich drei Funktionsbereiche heraus, in denen Mose über seine prophetische Funktion hinaus bei der Gründung des Heiligtums tätig wird:

1. in der Funktion des Treuhänders für die Vermögenswerte des Heiligtums,
2. bei der Bauaufsicht und Baudurchführung und schließlich
3. bei der "Weihe" des Heiligtums und seiner Priesterschaft.

Es ist nun zu fragen, ob und inwiefern die Funktionen des Mose in diesen Bereichen einen kohärenten Handlungszusammenhang bilden.

4.3.3.2. Königliche Handlungsrollen beim Tempelbau

Der klassische Tempelbautext des AT 1 Kön 6 - 8 sowie seine Parallele in den Chronikbüchern (2 Chr 3-6) ist als "Kontrolltext" für unsere Fragestellung deswegen kaum geeignet, weil er die Rolle des Königs beim Bau nur sehr schemenhaft erkennen läßt (vgl. jedoch 4.3.4.). Wir wenden uns deshalb zwei Texten zu, deren konzeptioneller Zusammenhang mit den sinaitischen Heiligtumstexten unseres Wissens noch nicht hinreichend gewürdigt wurde: 2 Kön 12,5-17 (vgl. für die zu den VV.5f nahezu wortgleiche Formulierung in 2 Kön 22,3-7) und 2 Kön 16,10-18.

Beide Texte haben es mit Baumaßnahmen im jerusalemmer Tempelbezirk in der späteren judäischen Königszeit zu tun und geben dabei vielfältige Einblicke in die Funktionen und Rechte des Königs. Wir beginnen mit der vergleichenden Betrachtung der sinaitischen Heiligtumstexte mit 2 Kön 16,10-18, der

Geschichte eines Altarbaues im Tempelbezirk.⁴ Die Abläufe der Baumaßnahme des Königs Ahas und der Herstellung des Sinaiheiligtums lassen sich jeweils unter gewissen übergeordneten Gesichtspunkten vergleichen:

Plan und Bauauftrag

2 Kön 16,10 aßb

König Ahas sieht in Damaskus, wohin er gezogen war, um dem assyrischen König Tiglatpileser Tribute zu überbringen, einen Altar. Er schickt dem Priester "Abbild und Plan" des Altars.

וִירָא אֶת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר בְּדַמְשֶׁק
וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ אֶל אוּרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת דְּמוֹת הַמִּזְבֵּחַ
וְאֶת חֲבִיטוֹ לְכָל מַעֲשָׂו

Sinaitische Heiligtumstexte:

Jahwe läßt Mose einen Plan des von den Israeliten herzustellenden Heiligtums sehen. Ex 25,8:

וַעֲשֹׂו לִי מִקְדָּשׁ...
כֹּכָל אֲשֶׁר אֲנִי מֵרָאָה אוֹתְךָ אֶת חֲבִיט הַמִּשְׁכָּן וְאֶת חֲבִיט כָּלִיו

Zunächst wirft die Formulierung von 2 Kön 16,10 (דְּמוֹת וְחֲבִיט לְכָל מַעֲשָׂו) eine bezeichnendes Licht auf das bedeutungsschwangere חֲבִיט in Ex 25,8. Die verbreitete Theorie, die חֲבִיט, die Mose auf dem Berge zu sehen bekommt,

⁴Vgl. die neuere Literatur zu diesem Text: M.NOTH, Studien, S.75f; R.RENDTORFF, Studien, S.46ff; J.GRAY, I&II Kings, S.634 ff; M.COAN, Imperialism, S.73ff; M.J.MULDER, Sabbathalle; E.WÜRTHEIN, Könige, S.386 ff; H.SPIECKERMANN, Juda, S.337 ff. Der Text wirft eine Reihe von literarhistorischen und historischen Fragen auf, die hier nur anzudeuten sind. Ältere Exegeten behandeln den Text als einheitlichen Text und weisen ihn einer königlichen Quelle zu (So etwa A.SANDA, Könige II, S.207; M.NOTH, a.a.O.). R.RENDTORFF beobachtet formale und inhaltliche Spannungen in den VV.11-15 und "deutliche Beziehungen zu den priesterlichen Opfertexten" (a.a.O. S.49), hält aber an der Quellenhaftigkeit des Textes im Verhältnis zum dtg fest. GRAY, a.a.O., hingegen charakterisiert den Text als "excursus of the deuteromistic compiler or a priestly redactor". Historisch geht es vor allem um die Frage, was der Anlaß für die Baumaßnahme gewesen ist. Verbreitet ist die Ansicht M.NOTHs (Gl, S. 240f): "Als der König Ahas von Juda sich Tiglat-Pileser unterwarf, mußte er im Staatsheiligtum von Jerusalem dem assyrischen Kult einen Platz einräumen." Dazu sei der alte salomonische Brandopferaltar entfernt und durch einen neuen "assyrischen" Altar ersetzt worden. Dem haben M.COAN und J.M. MULDER widersprochen. Der Altar könne kein assyrischer Altar gewesen sein (vgl.COAN, a.a.O. S.75). Das Motiv sei nicht die zwangsweise Übernahme des assyrischen Staatskultes gewesen, sondern eine "cultural accomodation" (a.a.O.S.77). Für den Einspruch COANs spricht u.E., daß diese kultische Maßnahme dem König in den atl. Texten mit keiner Silbe zum Vorwurf gemacht wird. Sie könnte sehr wohl andere Motive gehabt haben, als die übernahme eines Fremdkultes (vgl. dazu unten).

sei nichts anderes als das Abbild der himmlischen Wohnstatt Jahwes, findet hier keine Bestätigung.⁵ Die תבנית ist in beiden Kontexten wohl doch als "Bauplan" zu verstehen⁶. Was in 1 Kön 16 mit dem Zusatz "gemäß seiner Herstellungsart" ausgedrückt ist, erscheint in den sinaitischen Heiligtumstexten in den folgenden detaillierten Herstellungsanweisungen. Festzuhalten bleibt, daß die Handlungsrolle des Ahas, den Auftrag und den Plan zu der Baumaßnahme zu geben, in den sinaitischen Heiligtumstexten von Mose und Jahwe gemeinsam wahrgenommen wird.

Herstellung

2 Kön 16,11:

Der Priester Uria stellt den Altar her:

וַיִּבֶן אֲוִרִיָּה הַכֹּהֵן אֶת הַמִּזְבֵּחַ
כַּכֵּל אֲשֶׁר שָׁלַח הַמֶּלֶךְ בֶּן עֲשָׂה אֲוִרִיָּה הַכֹּהֵן...

Sinaitische Heiligtumstexte

Die Israeliten stellen das Heiligtum her (Ex 39,42; vgl.25,9):

כַּכֵּל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת מֹשֶׁה בֶּן עֲשָׂה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל...

Bauaufsicht

2 Kön 16,12a:

Ahas besichtigt den von dem Priester gebauten Altar:

וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ מִדְּמֶשֶׁק
וַיֵּרָא אֶת הַמִּזְבֵּחַ

Sinaitische Heiligtumstexte:

Mose besichtigt die Bau- und Einrichtungsteile des Heiligtums (Ex 39,43):

וַיֵּרָא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמְּלָאכָה...

⁵Vgl. vor allem : M.WEINFELD, Sabbath, S.505f; R.G. HAMERTON-KELLY, Temple, S.7f; B.JANOWSKI, Sühne, S.311. Dagegen hat insbesondere O.KEEL, Jahwe-Visionen, S.51, Anm. 25 Einspruch erhoben mit dem einfachen, aber u.E. zutreffenden Argument, die "Vorstellung von einem aus dem Himmel gekommenen Plan oder Modell, aufgrund dessen dann ein irdischer Tempel gebaut wird", sei "etwas anderes als ein himmlischer Tempel." Vgl. dort weitere Lit. und den Verweis auf den himmlischen Plan für das irdische Heiligtum des Gudea von Lagasch. Vgl. schon 2.4. Exkurs.

⁶J GRAY, a.a.O. S.635 für 1Kön 16,10: "demut indicates the style or fashion of the altar, the general impression, it made, as tabnit indicates the technicalities of the construction."

Einweihungsopfer

2 Kön 16, 12bf:

König Ahas opfert auf dem neuen Altar:

וִיקָרַב הַמֶּלֶךְ עַל הַמִּזְבֵּחַ
וַיַּעַל עָלָיו
וַיִּקְטֹר אֶת עֹלֹתָיו וְאֶת מִנְחָתוֹ...

Sinaitische Heiligtumstexte:

Mose opfert auf dem Brandopferaltar, nachdem er ihn aufgestellt hat. (Ex 40,29b):

וַיַּעַל עָלָיו אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה...

Soweit ergibt sich eine zumindest strukturelle Kongruenz der Handlungsrollen des Mose mit denen des Königs Ahas, was den Bauauftrag und die Vermittlung des Bauplanes, die Bauaufsicht und das erste Opfer angeht (zu den Unterschieden siehe gleich!). Daneben gibt es weitere Übereinstimmungen: Nach 2 Kön 16,14 versetzt (נָחַץ) Ahas den alten Altar an die Seite des neuen, während Mose die Aufstellung und Einrichtung des Heiligtums insgesamt durchführt (vgl. etwa die Formulierung Ex 40,22). Weiterhin ordnet Ahas nach 2 Kön 16,15f den regelmäßigen Opferdienst für den neuen Altar, während Jahwe nach Ex 29,38ff durch Mose den Tamiddienst ordnen läßt.

Was nun die Handlungsrolle der "Vermögensverwaltung" des Heiligtums angeht, ist der Vergleich zwischen 2 Kön 12,5-17⁷ und den sinaitischen Heiligtumstexten aufschlußreich.

Zunächst kennt der Text, ähnlich wie die sinaitischen Heiligtumstexte die Unterscheidung zwischen festen, obligatorischen und freiwilligen Abgaben an den Tempel (2 Kön 12,5 // Ex 25, 2; 35,20f; Ex 30,11-16). Nach 2 Kön 12,5-9 hat der König die Verwaltung der einkommenden Gelder den Priestern überlassen mit der Auflage, damit Schäden am Tempel auszubessern. Nachdem dies aber nicht geschehen ist, entzieht der König den Priestern dieses Privileg wieder. Ein "Kasten" wird aufgestellt, in den die Priester das einkommende "Geld"⁸ einzulegen haben; ist der Kasten voll, so kommt eine Kommission, bestehend aus dem "*Schreiber des Königs und dem Hohenpriester*", die das Geld einschmilzt und zählt (2 Kön 12,10f) und es den mit den Ausbesserungsarbeiten beauftragten Handwerkern übergibt (V.12):

⁷Vgl. dazu etwa: K.GALLING, Stifter, S.135ff; J.MAIER, Bemerkungen, S.94 ff; E.WÜRTHWEIN, a.a.O. S. 353ff.

⁸Vgl. dazu O.EISSFELDT, Einschmelzstelle, S.109: "...mannigfache(n) Gegenstände(n) aus Bronze, Silber und Gold -Ohrringe(n), Fingerringe(n), Barrenstücke(n)-, vielfach zerschnitten, gefaltet oder gerollt, also deutlich zum Wiedereinschmelzen bestimmt." Zum "Silber" (כֶּסֶף) als "Geld" vgl. neuerdings R.KESSLER, Silber, insb. S.61ff. Der Zusammenhang von 2 Kön 12 läßt allerdings vermuten, daß nicht nur Silber als "Geld" fungierte.

ונתנו את הכסף המתכן על יד עשי המלאכה הפקדים בית יהוה...

Wie die Handwerker in 2 Kön 12 die Mittel zur Ausbesserung aus den Händen einer königlichen Kommission entgegennehmen, so nehmen die Handwerker nach Ex 36,3 die freiwillige Abgabe aus den Händen des Mose entgegen. Wie die Kommission dies Geld vor der Ausgabe zählt (מנה), so läßt Mose eine levitische Kommission nach den Arbeiten eine Abrechnung erstellen (Ex 38,21ff).

Insgesamt lassen die oben entfalteten Beobachtungen u.E. zunächst den Schluß zu, daß Mose bei der Verwaltung der Abgaben, beim Bau und bei der "Weihe" des Heiligtums, Funktionen wahrnimmt, die von Hause aus dem davidischen König gegenüber dem Tempel zukommen. Hinzuweisen wäre dazu auch noch auf den Schluß des Bautextes 1 Kön 8, wo nicht nur von Opfern des Königs Salomo die Rede ist (V.64), sondern auch von einem abschließenden Segen (VV.14.66 // Ex 39,43; Lev 9,23).

Dieses allgemeine Ergebnis ist nun allerdings zu differenzieren und zu präzisieren, so daß die konzeptionellen Besonderheiten der sinaitischen Heiligtumstexte hervortreten.

Nach 2 Kön 16 gehen Bauauftrag und Plan auf niemanden anderen zurück, als auf den König Ahas⁹. Es ist Zeichen seiner königlichen Verfügungsgewalt über das Heiligtum, daß er die bauliche Veränderung an ihm vornehmen läßt. In den sinaitischen Heiligtumstexten gibt Mose weder den Bauauftrag aus eigener Initiative, noch hat er die "Planungshoheit". Beides ist allein Jahwes Sache. Dies gilt ebenso für die Ordnung des Kultes wie für die Anordnung der Abgabe. Königlich ist Mose Handeln allerdings in seiner Ausübung der Bauaufsicht wie in der von ihm geübten Verwaltung der Abgaben. Mose königliche Handlungsrollen sind also den königlichen Handlungsrollen Jahwes untergeordnet.

Man kann die Frage stellen, ob die königlichen Handlungsrollen Jahwes und Mose in den sinaitischen Heiligtumstexten nicht Vorbild waren für das Handeln der irdischen Könige in den Kontrolltexten¹⁰. Uns scheint ein umgekehrtes Verhältnis wahrscheinlicher. Mose ist in den sinaitischen Heiligtumstexten eine wahrhaft synthetische Gestalt; eine auch nur im theoretischen Sinne "historische" Gestalt, die so ausgeprägte königliche und prophetische Rollen in sich vereinigt, scheint uns schwerlich denkbar.

⁹Dies gilt selbst dann, wenn Ahas historisch im Auftrag der assyrischen Tributmacht gehandelt hat (vgl. oben Anm.4); dies könnte aus den engsten Kontexten so erschlossen werden (2 Kön 16,7f). Es wird aber nicht gesagt.

¹⁰So etwa : J.R.PORTER, Moses, S.19-22 und - mit anderen Gründen - A.S.KAPELRUD, Temple Building, S.61f.

Man kommt dieser Gestalt und ihren Handlungsrollen nur dann nahe, wenn man den "Fluchtpunkt" all dieser Aktivitäten im Auge hat: Es geht darum, Jahwes Jurisdiktions- und Verfügungsrecht über das Heiligtum geltend zu machen.

Ist der Jerusalemer Tempel in den Kontrolltexten als das erschienen, was er wohl auch historisch war, nämlich "rechtlich die >Eigenkirche< der Daviden"¹¹, so ist das Sinaiheiligtum nichts anderes als die Eigenkirche Jahwes. In seinen königlichen Handlungsrollen ist Mose nicht Herr über dieses Heiligtum, sondern der Treuhänder Jahwes. Er verhilft in dieser Funktion dem Recht Jahwes an seinem Heiligtum zur Geltung, jenem Recht, das er in seiner prophetischen Handlungsrolle verkündet hat.

Zur Realisierung dieses Heiligtums bedarf es neben Mose als dem Treuhänder und Gesetzgeber auch der Israeliten und zwar in einer einer sehr profilierten Handlungsrolle. Ihr wenden wir uns jetzt zu.

¹¹K.GALLING, Stifter, S.135.

4.3.4. Freiwillige und Kunstfertige - die Handlungsrollen des Volkes

Die Vorstellung der sinaitischen Heiligtumstexte von den Handlungsrollen des Volkes beim Bau des Sinaiheiligtums ergibt sich insbesondere aus den MP 3, 21, 23 - 26 und den zugehörigen Texten. Grundlegend scheint uns dabei die folgende Beobachtung: Von Mose anzureden, bzw. von ihm angesprochen ist immer das ganze Volk (Ex 25,2: **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**; 35,1: **כָּל עַדְתִּי יִשְׂרָאֵל**). Als handelnd vorgestellt wird dann jedoch nur ein bestimmter Teil des Volkes. Genauer: Die Texte legen Wert darauf, daß Personen mit ganz bestimmten Eigenschaften handeln und lassen offen, ob alle Angehörigen des Volkes diese Eigenschaften haben oder nicht.¹

Dies gilt zunächst für die Abgaben zum Bau des Heiligtums. Im Eröffnungsauftrag Jahwes an Mose heißt es: (Ex 25,2)

(die Rede ist noch von allen Israeliten)

וַיִּקְחוּ לִי חֲרוּמָה

מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יָדְבּוּ לְבֹו חָקְרוּ לִי חֲרוּמָתִי

Mose gibt den Auftrag weiter: (Ex 35,5)

קָחוּ מֵאִתְּכֶם חֲרוּמָה לַיהוָה

כָּל גִּדִּיב לְבֹו יָבִיֵּא אֶת חֲרוּמַת יְהוָה...

In beiden Texten wird demnach der Auftrag, von den Israeliten eine Abgabe zu erheben, eingeschränkt in dem Sinne, daß sie *"von jedem, der dies von Herzen freiwillig tut"* (**גִּדִּיב לְבֹו**), zu erheben, bzw. zu bringen sei. Die Texte werden nicht müde auf diese Freiwilligkeit hinzuweisen, wenn sie erzählen, wie die Gaben gebracht werden (Ex 35, 21.26.29). Hier wird auch gesagt, wer diese "Freiwilligen" sind: Es ist *jedermann*" (**כָּל אִישׁ**; Ex 25,2; 35, 21), es sind *"die Männer mitsamt den Frauen"* (**עַל נָשִׁים**; 35,22), *"jedermann und jedefrau"* (**כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה**; 35,29), von denen nur eines zusätzlich gilt: sie tun es freiwillig. Nur V.27f bezieht in diesen Kreis die "principes" (**נְשָׂאִים**) als Lieferanten von Edelsteinen, Öl und Aromata ein.

Zu einem angemessenen Verständnis dessen, worum es hier geht, müssen wir das Schlüsselwort **גִּדִּיב** (Verbum), **גִּדִּיב** (Nomen, Adjektiv), **גִּדִּיבָה** (No -

¹Dieser Umstand wird in der Forschung im allgemeinen wenig beachtet. Allerdings hat G.v.RAD, Priesterschrift, S. 57f, diese Beobachtung im Zusammenhang mit dem in Ex 25,1ff vorliegenden Personenwechsel zum Kriterium seiner Quellenscheidung P^A/P^B gemacht.

²Angesichts der nur hier belegten völlig defektiven Schreibung der Pluralform kann man fragen, ob nicht auch hier ursprünglich **נָשִׁים** Frauen, gestanden hat.

men) näher betrachten. J. CONRAD³ meint: "Für alle Belege der Wortgruppe im AT ...ist der Aspekt der Freiwilligkeit maßgeblich." Die große Mehrzahl der Belege für die verbalen Derivate und das Nomen נִרְבָּה meint "private Opfer, die von einzelnen außerhalb des regulären Opferdienstes dargebracht werden"⁴ und zwar insbesondere im Zusammenhang mit Gelübden. Die Belege dieser Gruppe finden sich überwiegend in der priesterschriftlichen und in der chronistischen Literatur.

In anderen Bereichen der atl. Literatur, insbesondere in der Weisheit, bezeichnet das Nomen נָרִיב eine "soziale Kategorie. Gemeint ist der Vornehme, der zur Führungsschicht seines Volkes gehört"⁵, ja, "„der nadib verkörpert das weisheitliche Ideal des Gerechten und Weisen und ist damit der vollkommene Mensch schlechthin..."⁶

Von diesen beiden großen Beleggruppen her hat die Wurzel zugleich technisch - kultische und anthropologisch - soziologische Konnotationen. Es fällt auf, daß beide Konnotationen in einem dritten Verwendungsbereich, dem auch die Belege der sinaitischen Heiligtumstexte zuzurechnen sind, einen guten Sinn machen. In dieser Gruppe ist נִרְבָּה die Bezeichnung für eine "freiwillige Gabe für das zentrale Heiligtum"⁷, sei es für die Stiftshütte (Belege siehe oben), sei es für den zweiten (Esra 1,4,6; 2,68; 7,15; 8,28) oder für den salomonischen Tempel (2 Chr 35,8). Alle genannten Belege, mit Ausnahme von 2 Chr 35,8, haben mit der Errichtung des jeweiligen Heiligtums zu tun. Konzeptionell interessant ist, daß in den Belegen des Esrabuches die soziologische Komponente eine offensichtlich bedeutsame Rolle spielt. Die freiwilligen Gaben kommen von *Sippenhäuptern* (Esra 2,68), vom persischen *König und seinen Räten* (7,15; 8,28; auch die Passaspende 2 Chr 35,8 kommt von der Nobilität). Es handelt sich also um frommes Mäzenatentum vornehmer und potenter Geldgeber.

Demgegenüber scheint es in den sinaitischen Heiligtumstexten auf den Wert der Gabe nicht in erster Linie anzukommen. Gewürdigt wird etwa auch die Arbeitsleistung jener Frauen, die Ziegenhaare zur Garn verspinnen (Ex 35,26). Möglicherweise kommt es mehr auf die Gesinnung des Gebers als auf dessen soziale Stellung und die Größe seiner Gabe an. Diese Vermutung findet eine Stütze in dem Umstand, daß נִרְבָּה/נָרִיב in den sinaitischen Heiligtumstexten

³Art. נִרְבָּה, ndb, Sp. 238.

⁴A.a.O. Sp. 239.

⁵A.a.O. Sp. 242.

⁶A.a.O. Sp. 243; vgl. etwa Jes 32,8; Spr 8,16; 17,26.

⁷A.a.O. Sp. 240.

ten mit לב, "Herz", verbunden wird⁸. H.J.FABRY hat eindrucksvoll gezeigt, daß der "anthropologische" Terminus לב "in sämtlichen Dimensionen menschlicher Existenz (fungiert) und... sich als Bezeichnung für sämtliche Schichten der Person (findet): der vegetativen, emotionalen, rational-noetischen und der voluntativen."⁹ Entsprechend tiefinnerlich und ganzheitlich scheint die Spendentätigkeit in den sinaitischen Heiligtumstexten verstanden zu sein. Wer spendet, der tut dies freiwillig und von ganzem Herzen.

Noch etwas kommt wesentlich hinzu. Die Spender sind "Männer und Frauen". Es ist im AT nicht häufig zu finden, daß eine Gruppe von Menschen mit diesen einfachen Worten umschrieben wird. Gedacht werden kann an die Gesetzesverlesung Esras (Neh 8), die immer wieder in die Nähe eines Synagogengottesdienstes gerückt wird¹⁰. Der anwesende קהל wird durch כל מבין (Neh 8,2f) näher umschrieben. Der Text sagt nicht, die so umschriebene Gemeinde sei "mit ganzem Herzen" bei der Sache gewesen, aber immerhin, daß sie "ganz Ohr für das Gesetzbuch" (V.3) gewesen sei. Gedacht werden muß wohl auch an die großen anthropologischen Texte des AT, die beiden Schöpfungserzählungen in Gen 1-3. Mann und Frau sind hier die Konstituenten des Menschen schlechthin.

Wir versuchen, diesen Befund auf der Makrostruktur-Ebene auszudrücken: Diejenigen, die das Gebot (Gesetz) Jahwes erfüllen und den Ort dieses Gebotes (Gesetzes), das Heiligtum, bauen (vgl. oben 4.3.2.), tun dies als Menschen, freiwillig und von ganzem Herzen. Oder - auf der Makrostruktur-Ebene der Sinaierzählung: Das Volk erscheint hier, wo es um eine Frage menschlichen Lebens vor Gott geht, im nicht mehr weiter reduzierbaren Kern seiner Substanz.

Die sinaitischen Heiligtumstexte entwickeln eine Anthropologie des Gesetzestreuen, die nicht weit entfernt scheint von jener der deuteronomischen Reden, wenn etwa in Dtn 30,11ff heißt: *"Dies Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht zu schwer und nicht zu fern... Sondern ganz nah ist dir dies Wort in deinem Munde und in deinem Herzen, daß du es tun kannst*

⁸Außer in den sinaitischen Heiligtumstexten findet sich die Verbindung לב/ערב noch in 1 Chr 29,9.17. Wie andere Elemente in der chronistischen Darstellung der "letzten Versammlung Davids" geht die Wortverbindung hier wohl auf den Einfluß und das "Vorbild" (W.RUDOPH, Chronikbücher, S.189) der sinaitischen Heiligtumstexte zurück. Auffällig ist, daß in der Chronik eben nicht das Volk spendet, sondern nur die Sippenhäupter und andere Vornehme (vgl. Esra 2,28). Das Volk äußert nur seine Freude über deren Spende.

⁹H.J. FABRY, Art. לב, leb, Sp. 425.

¹⁰Vgl. W.T. in der SMITTEN, Esra, S.44; R.RENDTORFF, Esra, S.179.

(V.14).¹¹ Die Nähe des Wortes, die diese dtn Rede gewissermaßen theoretisch postuliert, erscheint in den sinai - tischen Heiligtumstexten exemplarisch erzählt. Was Jahwe gebietet, wird von Herzen gern getan, es bedarf dazu keiner besonderen Qualitäten des Reichtums oder des Ansehens. Gottes Gesetz kann, jedermann und jedefrau, der/die dies gerne tut, mit seinen/ihren Mitteln erfüllen.

Als Einzelner hat Nehemia (Neh 2,17; 7,5) eine herzliche Gottesbeziehung als Grund seines Handelns herausgestellt. G.v.Rad macht dazu auf Parallelen aus der spätägyptischen Frömmigkeit aufmerksam und sieht auch unsere Texte "recht nahe" an diesen Vorstellungen.¹²

Neben den "Freiwilligen" erscheint in den sinaitischen Heiligtumstexten eine zweite Gruppe von Akteuren aus dem Volk, die mit einem ganz ähnlich gebildeten Bezeichnung belegt werden: der bzw. die חכם לב / חכמי לב (Ex 28,3; 31,6; 35,10.25; 36,1.2.8.). Wir haben diese Bezeichnung bisher mit "die Kunstfertigen" wiedergegeben und diese "Kunstfertigen" - neben den beiden namentlich genannten Handwerkern - mit der Herstellung des Heiligtums beschäftigt gesehen.

"Weise" (חכם) kann im AT jedermann genannt werden, der etwas weiß und sich mit diesem seinen Wissen in einer komplexen Umwelt unterscheidend zu - rechtfindet.¹³ Dies ist eine semantische Abstraktion auf hoher Ebene. In den Texten ist "Weisheit" fast immer in bestimmten soziohistorischen Kontexten anzutreffen: am Königshof, in Mantik und Magie und eben auch im Handwerk, und hier wieder ganz besonders im sakralen Kunsthandwerk.¹⁴

"Weise" kann einer genannt werden, der in Seefahrt und Schiffsbau Kennt - nisse hat (Ez 28,3f). Mit Kriegern, Richtern, Propheten, Mantikern, Ältesten und Ratgebern zusammen genannt wird in Jes 3,2 der חכם חרשים, "der der Handwerke Kundige". Wer es versteht, gediegene Götterbilder herzustellen, ist ein חכם חרש (Jes 40,20); das Götterbild selbst kann - auch wenn dies polemisch gemeint ist - מעשה חכמים (Jer 10,9) heißen. In der "Götzen - polemik" Deuterojesaias zeigt sich, daß der sakrale Kunsthandwerker mehr ist als ein kundiger Bearbeiter seiner Werkstoffe. Den Herstellern und Verehrern von Götterbildern wird hier jedes Wissen (דעת) und alle Einsicht (חכמה) abge - sprochen (Jes 44,18f), nicht etwa, weil sie liederliche Handwerker wären (ganz im Gegenteil- Jes 44,12f), sondern weil sie den - nach prophetischer Überzeu -

¹¹Vgl. dazu etwa H.J.KRAUS, Freude, S.342, der - gut barthianisch - von einem "Evangelium des Gesetzes" spricht.

¹²Vgl. G.v.RAD, Denkschrift, S. 305ff.

¹³ Vgl. H.P. MÜLLER, Art. חכם, hkm, Sp. 928.

¹⁴Vgl. zum folgenden a.a.O. Sp. 930ff.

gung - theologischen Unsinn ihres Tuns nicht einzusehen vermögen. Via negationis wird hier klar: Sakrales Kunsthandwerk ist immer auch mit der Einsicht in und - in gewissem Maße auch - mit der Teilhabe an der göttlichen Qualität des Produkts verbunden.

In den sinaitischen Heiligtumstexten kommt dieser Umstand in komplexer Weise zum Tragen. Es sind, wie gesagt, zwei Gruppen von Akteuren, die in nicht völlig durchsichtiger Weise an der Herstellung des Heiligtums beteiligt sind: die beiden namentlich genannten Handwerker Bezalel und Oholiab und die namenlosen "Weisen". Für beide Gruppen von Akteuren jedoch kommen die Texte darin überein, daß sie von Jahwe für ihre Tätigkeit mit der erforderlichen Gabe, eben der Weisheit, ausgestattet sind.

Nach Ex 28,3 soll Mose die Anweisung für die Herstellung der Priesterkleider weitergeben

...אֵל כָּל חֲכָמֵי לֵב אֲשֶׁר מֵאֲחִיו רוּחַ חֲכָמָה וְעֹשֹׂה...

Nach Ex 35,31/36,1 stehen Bezalel und die "Weisen" in dieser Hinsicht gleich. Von Bezalel heißt es: (35,31. vgl. V.35)

וַיִּמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בַּחֲכָמָה בַּחֲבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה

Von den "Weisen" wird gesagt: (36,1)

...אִישׁ חָכֵם לֵב

אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה חֲכָמָה וַחֲבוּנָה בְּדָמָה

לְדַעַת לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל מְלָאכָתָם עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ

לְכָל אִשׁ צֹוֶה יְהוָה

Ohne auf die Funktion der namentlich genannten Handwerker hier näher einzugehen (siehe dazu gleich), kann man sagen: An der Herstellung des Heiligtums können alle jene Israeliten teilhaben, die Jahwe mit der dazu nötigen Fähigkeit, der "Weisheit" ausgestattet hat. G.v.RAD hat in diesem Zusammenhang von "Charisma" gesprochen¹⁵. Dieser ntl. Analogiebegriff scheint nicht nur im Hinblick darauf angebracht, daß die Weisheit "Gabe" ist und mit dem göttlichen "Geist" (Ex 28,3; 35,31) in Verbindung gebracht wird, sondern auch im Hinblick auf das "Gemeindemodell", das den sinaitischen Heiligtumstexten vorschwebt. Wie bei den "Freiwilligen" kann "jedermann" (כָּל אִישׁ) und auch "jedefrau" (כָּל אִשָּׁה; vgl. 35,25) dieser Gabe teilhaftig werden. Wie jene sind auch diese mit dem Herzen bei der Sache und schließlich sind die Produkte ihrer Arbeit *"ganz nach Jahwes Gebot"* (36,1). In dieser Hinsicht haben die "Kunstfertigen" der sinaitischen Heiligtumstexte an der göttlichen Qualität ihres Produktes teil. Wie das Sinaiheiligtum insgesamt ist ihr Handeln nach Jahwes Gebot. Der Kontrast zum "Goldenen Kalb" und seiner gesetz-losen Herstellung liegt auf der Hand (vgl. unten 3.3.1.).

In ihrer Orientierung am "Gesetz" erscheinen die Handlungsrollen der "Freiwilligen" und der "Kunstfertigen" in hohem Maße kohärent. Ob und in-

¹⁵G.V.RAD, Priesterschrift, S.66.

wiefern diese beiden Handlungsrollen auch "von außen" gesehen zusammen gehören, soll ein Vergleich der sinaitischen Heiligtumstexte mit der Bau- zählung des salomonischen Tempels nach 1 Kön 5,15 - 7,51¹⁶ dartun.

Von den sinaitischen Heiligtumstexten her ist an die "Kontrolltext" die Frage zu stellen, ob die gerade entfalteten Handlungsrollen des Volkes dort im Zusammenhang vorkommen und von wem sie dort wahrgenommen werden.

Für die Handlungsrolle der freiwilligen Materialabgabe ist diese Frage schnell beantwortet. Was K.GALLING als historische Feststellung getroffen hat, "daß es nämlich am Tempel in Jerusalem nur eine Gruppe von Donatoren, eben die Könige aus dem Geschlechte Davids gegeben hat"¹⁷, prägt konzeptionell die Darstellung des Tempelbauberichtes. Salomo leistet die Zahlungen an König Hiram von Tyrus für die gelieferten Hölzer. Der Handel kommt zustande aufgrund eines Vertrages zwischen den beiden Königen (1Kön 5,26f)¹⁸. Als Donator erscheint Salomo auch in der Notiz 1 Kön 7,51. Dort ist davon die Rede, Salomo habe die Weihgaben seines Vaters David in den Tempel gebracht¹⁹ und sie dort zusammen mit den Geräten, deren Herstellung er selbst veranlaßt hatte, dem Tempelschatz einverleibt. Schließlich erscheint das Haus Jahwes und seine Ausstattung unter den Beweisstücken für Salomos Reichtum (1 Kön 10,5.12). Der Glanz der Gaben an den Tempel fällt auf den Geber zurück. Die Rolle der "Freiwilligen" der sinaitischen Heiligtumstexte ist aus der Sicht des Tempelbauberichtes eine königliche Handlungsrolle.

Ein naheliegender Anknüpfungspunkt für die Rolle der "Kunstfertigen" könnte in Salomos sprichwörtlicher Weisheit liegen. Nach der für die Darstellung Salomos programmatischen Geschichte von der Gotteserscheinung in Gibeon (1Kön 3,1-15) ist die vorzüglichste Gabe Jahwes an Salomo ein *"weises und verständiges Herz"* (V 12; *לב חכם ונבון*, vgl. die Formulierungen zu den "Kunstverständigen"!)). Diese Gabe wird in der Salomogeschichte in vielerlei Zusammenhängen dokumentiert. Ein vermutlich dtr. Textanteil in 1 Kön 3,14 faßt darunter auch seinen Gesetzesgehorsam. Andere Zusammenhänge fassen

¹⁶Als Tempelbaubericht wird in den Kommentaren meist der Textkomplex 1 Kön 6f bezeichnet. U.E. drückt sich darin eine zu enge Sicht aus. 1 Kön 6f hat zwar mit den mit Baumaßnahmen als solchen zu tun, der Abschnitt 5,15-32 gehört aber konzeptionell dazu, denn er enthält in den VV. 15-26.31f Nachrichten über die Bereitstellung der Materialien und in den VV. 27ff Nachrichten über die Aushebung von Arbeitern für den Bau.

¹⁷K.GALLING, Stifter, S.136f.

¹⁸Der erwähnte Vertrag ist kaum als allgemeiner Vertragsschluß, "etwa im Sinne eines >Nichtangriffspaktes< zu denken...", sondern als "die konkrete Abmachung über die vorher genannten beiderseitigen Leistungen." E.WÜRTHWEIN, Könige 1-16, S.56.

¹⁹Vermutlich greift der Text hier auf 2 Sam 8,9ff zurück. Vgl. M.NOTH, Könige, S.167.

darunter seine Fähigkeit, schwierige Rechtsfälle zu lösen (1 Kön 3,16ff), Bildungsgüter zu schaffen und zu sammeln (5,9ff), schwierige Rätselfragen zu lösen und eine beeindruckende Hofhaltung zu organisieren (10,1-6).

Die Weisheit Salomos wird auch im Zusammenhang der Organisation des Tempelbaus erwähnt. Dies geschieht zweimal in dem Abschnitt 1 Kön 5,15-32. Nach V.21 kommentiert König Hiram Salomos Botschaft, er wolle den Tempel bauen und dazu seine - Hiram's - gute Dienste in Anspruch nehmen mit den Worten:

...ברוך יהוה היום

אשר נתן לדוד בן חכם על העם הרב הזה:

V.26a schließt die Erzählung über den erwähnten Handel Salomos mit Hiram mit den Worten ab²⁰:

...ויהוה נתן חכמה לשלמה כאשר דבר לו...

Gewiß erstreckt sich Salomos Weisheit nicht unmittelbar auf die Herstellung des Heiligtums. Er ist König und kein Handwerker. Sie erstreckt sich vielmehr auf die "Organisation" der Tempelbauarbeiten, also darauf, wie er es versteht, die Schwierigkeiten der Materialbeschaffung zu überwinden und - bezieht man 5,27ff in die Betrachtung ein - die Arbeiter und die Arbeit zu organisieren. Das Wissen und damit die Weisheit der Handwerker macht er sich dienstbar (vgl. 1Kön 5,20; 7,13f).

Insgesamt wird man sagen können: Salomos Großzügigkeit als Stifter und seine Weisheit als Organisator entsprechen grundsätzlich den Handlungsrollen der "Freiwilligen" und der "Kunstfertigen" in den sinaitischen Heiligtumstexten. Dies Entsprechung ist allerdings keine vollständige, sie wird von bestimmten Randbedingungen der sinaitischen Heiligtumstexte einerseits und des Bauberichtes andererseits modifiziert und akzentuiert.

Diese Akzentuierungen zeigen sich vor allem in zweierlei Hinsicht:

1. Es ist vielfach beobachtet worden, daß die Formulierungen zur Ausstattung der Handwerker Bezalel und Oholiab mit ihren Fähigkeiten (vgl. Ex 31,2) mit den Formulierungen von 1 Kön 7,14, wo von dem tyrischen Handwerker Hiram die Rede ist, in hohem Maße übereinstimmen; man wird hier wohl eine, wie immer geartete, literarische Abhängigkeit annehmen können (vgl. dazu unten 6.4.).

²⁰E.WÜRTHWEIN, a.a.O. S. 51 (vgl. A.SANDA, Könige I, S.107) qualifiziert den Satz als "Zusatz, der den Zusammenhang unterbricht". In der Tat ist der Satz ein Querverweis auf 1 Kön 3. Der Zusammenhang wird aber formal nicht mehr "unterbrochen" als dies durch einen Umstandssatz unvermeidlich ist. Konzeptionell ist gegen die Aussage an dieser Stelle u.E. nichts einzuwenden. M.NOTH, Könige, S.92, deutet den Satz zusammen mit V.26b auf die politische Weisheit Salomos. Vgl. dazu Anm. 17.

Die beiden Handwerker der sinaitischen Heiligtumstexte sind Israeliten, Bezalel ist Judäer, Oholiab ist Danit. Sie sind also Abkömmlinge des südlichsten bzw. nördlichsten der israelitischen Stämme. Vertreten die sinaitischen Heiligtumstexte hier gegenüber dem Ausländer Hiram eine dezidiert israelitische Perspektive.²¹ In diesem Zusammenhang steht wohl auch, daß die Gaben der Handwerker nach den sinaitischen Heiligtumstexten sich grundsätzlich von denen der "Kunstfertigen" nicht unterscheiden und insgesamt auf Jahwe (er beruft persönlich und ohne Einschaltung des Mose Bezalel und Oholiab Ex 31,2/ 35,30) zurückgehen. Damit soll wohl sichergestellt werden, daß das Sinaiheiligtum keinen ausländischen und damit heterodoxen Tendenzen ausgesetzt wird.

2. Im Baubericht von 1 Kön 5ff wird die Beteiligung des Volkes am Bau nur am Rande erwähnt. Diese Erwähnung steht in denkbar scharfem Kontrast zu den von der Freiwilligkeit geprägten Handlungsrollen des Volkes in den sinaitischen Heiligtumstexten. Salomo habe, so weiß 1Kön 5,27, "*aus ganz Israel Fronarbeiter ausgehoben*".²²

Insgesamt hat sich gezeigt, daß die sinaitischen Heiligtumstexte ein Bild von den Handlungsrollen des Volkes entwickeln, das mit der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte (vgl. oben 4.3.2.) in hohem Maße kohärent ist. Freiwillige und Kunstfertige handeln als exemplarisch Gesetzestreue. Von den Kontrolltexten her gehören die beiden Handlungsrollen zu denen des Königs als Stifter und Bauherr des Heiligtums. Festzuhalten ist nochmals, daß die sinaitischen Heiligtumstexte niemals ausdrücklich das ganze Volk in diesen Rollen sehen. Es wird zu untersuchen sein, welche Bedeutung dieses Konzept in den Kontexten der sinaitischen Heiligtumstexte gehabt hat (vgl. dazu unten 7.4.2./3.).

²¹Hirams tyrische Herkunft scheint im Laufe der Überlieferung als problematisch empfunden worden zu sein. Die Notiz V.14a, er habe eine Mutter aus Naphtali und einen tyrischen (Stief?)Vater gehabt wird als Zusatz beurteilt. Vgl. M.NOTH, Könige, S.148.

²²Auch diese Notiz ist wohl jüngeren Datums (vgl. E.WÜRTHWEIN, a.a.O. S.56; M.NOTH, a.a.O. S.92). Sie steht außerdem im Widerspruch zu 1 Kön 9,21, wo betont wird, daß Israeliten von der Fronarbeit nicht betroffen waren. Dieser Befund kann wohl als Indiz dafür genommen werden, daß gerade spätere Zeiten in dieser Frage hellhörig waren.

4.3.5. Und die Priester ?

Den Priestern kommt in den sinaitischen Heiligtumstexten, wie wir bereits bemerkt haben (vgl. oben 4.2.3.), eine eigene Handlungsrolle erst am Ende des Textkomplexes zu. Nach Lev 9 vollzieht Aaron auf Geheiß des Mose die Opfer für die Priester und das Volk (MP 32); er segnet das Volk nach dem Opfer (9,22), betritt mit Mose zusammen die Stiftshütte und segnet mit diesem zusammen (erneut) das Volk (9,23). In Lev 8,33ff, am Ende der Erzählung des Einsetzungsoffers für die Priester, deren handelndes Subjekt Mose ist, wird von Aaron eine siebentägige Anwesenheit vor der Tür des Begegnungszeltes gefordert, *"bis die Tage eurer Einsetzung um sind"* (V.33). V. 36 bemerkt: *"Und Aaron und seine Söhne taten alles, was Jahwe durch Mose geboten hatte."* In Ex 40,31 heißt es, *"Mose, Aaron und seine Söhne wuschen ihre Füße und Hände"* in dem gerade aufgestellten Becken. Damit sind die Stellen, nach denen Aaron und seine Söhne in den sinaitischen Heiligtumstexten selbst handeln, auch schon aufgezählt¹. Auf's Ganze gesehen heißt das: die Priester sind bei der Entstehung des Heiligtums nicht Subjekte, sondern Objekte. Sie werden mit diesem zusammen "gemacht". Wenn wir recht sehen, ist dieser Grundsatz in drei Konzepten durchgeführt.

4.3.5.1. Der priesterliche Ornat als Stiftung

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Nach Ex 28, 3 - 39 (MP 9)/ Ex 39,1-31 ist der priesterliche Ornat Teil des Stiftungsvermögens, das vom Volk für das Heiligtum aufgebracht und von den Kunstfertigen hergestellt wurde. Priester gibt es erst, wenn und weil ihre Kleider angefertigt wurden und Aaron und seine Söhne in diesen Kleidern vor Jahwe erscheinen.

Dieser auf den ersten Blick vielleicht befremdliche Umstand ist nicht nur an der Stellung von Ex 28 im Aufriß der sinaitischen Heiligtumstexte sowie am Aufriß von Ex 28 selbst ablesbar. (Analog zu Ex 25-27 enthält Ex 28 zunächst eine allgemeine Herstellungsaufforderung, eine Materialliste (VV.2-5) und dann die detaillierte Herstellungsanweisung.) Er wird vor allem erkennbar an den kurzen Funktionsbeschreibungen, die mit den wichtigsten beiden Einzelstücken des hohepriesterlichen Ornaments, dem Ephod und dem Choschän, verbunden sind.

¹Ein Handeln der Priester haben jene Stellen, die im Rahmen der Herstellungsanweisungen Zeremonialanweisungen geben (Ex 27,21; 30,7-10.20.30), zwar im Auge, aber dieses Handeln kommt im Rahmen der sinaitischen Heiligtumstexte niemals zu Ausführung. Es wird lediglich angeordnet.

Für die beiden großen Edelsteine am Ephod, auf die die zwölf Stämme -
namen graviert sein sollen (Ex 28,9f) heißt es: (V.12)

ושמח את שתי האבנים על כחפת האפר

אבני זכרון לבני ישראל

ונשא אהרן את שמותם לפני יהוה על שתי כתפיו לזכרון:

Die Steine sind mithin "*Steine des Gedächtnisses für die Israeliten dergestalt, daß Aaron Ihre Namen vor Jahwe tragen soll auf seinen beiden >Schulterstücken< zum Gedächtnis.*" Ähnliches soll für die zwölf Edelsteine gelten, die je einen der beiden Stämmenamen tragen (Ex 28,21) und auf dem Choschän aufgebracht sind: (V.29)²

ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט על לבו

בבאו אל הקדש לזכרון לפני יהוה חמיד

Das Schlüsselwort dieser Funktionsbeschreibungen ist לזכרון, "*zum Gedächtnis*".³ Man hat mit Recht daraufhin gewiesen, daß die Nominalbildung זָכָרוֹן, wie auch Verbalformen der Wurzel zkr, insbesondere in der Verbindung mit אָמַח, die Bedeutung eines Gedenk- und Erinnerungszeichens für Menschen annehmen kann.⁴ Denkwürdigen Ereignissen oder Sachverhalten sollen in der Erinnerung von Menschen Zeichen gesetzt werden.

Dagegen haben die auf dem Ornat des Priesters eingravierten Namen der Stämme Israels eine auf Gott gerichtete Zeichen- und Erinnerungsfunktion. Gott soll sich durch sie erinnern. So ist hier ein anderer konzeptioneller Hintergrund zu vermuten. W.SCHOTTROFF hat hier - im Anschluß auch an K.GALLING - den entscheidenden Hinweis gegeben: "Den Sprachgebrauch der Stifterinschriften...reflektiert *zikkaron* in Sach 6,14 und namentlich bei P (Ex 28,12.29; 30,16; 39,7)."⁵ In solchen Inschriften bringt sich der Stifter einer Weihegabe bei dem Gott, dem diese Gabe gewidmet ist, noch einmal explizit ins Gedächtnis. Der Gott möge seiner "gut" oder "gnädig" gedenken. Besonders nahe kommen dabei den Texten von Ex 28 manche der von W.SCHOTTROFF

²Vgl. dazu den Hinweis auf die Funktion der Ephodsteine in Ex 39,7, sowie die summierende Notiz in Sir 45, 9-11. Zur Funktionsbeschreibung für das goldene Diadem (28,36ff) siehe gleich.

³Vgl. zum folgenden: K. GALLING, Stifter, S.138f. W.SCHOTTROFF, Gedenken, S. 217-238, 299-328, 392 - 395. Ders., Art. זָכָר Sp. 516. H.EISING, Art. זָכָר, Sp. 586 ff. Ferner: B.CHILDS, Memory, S.67ff.

⁴Vgl. etwa: Gen 9,13ff, der Regenbogen als Erinnerungszeichen des Noah - bundes; Ex 13,9, das Mazzotfest als Zeichen des Auszugs; Ex 17,14, ein Buch als Erinnerungszeichen der Feindschaft mit den Amalekitern; Num 17,3ff, die Räucherpfannen der Korachiten als Mahnzeichen an deren kultischen Frevel.

⁵W.SCHOTTROFF, Art. זָכָר Sp. 516.

gesammelten "jüngeren aramäischen Inschriften", in denen "der Gott das Subjekt des Gedenkens ist".⁶

Im AT kommt, neben den Texten in Ex 28, insbesondere Sach 6,14 solchen Stifterinschriften nahe. Der Prophet Sacharja wird hier aufgefordert, von drei vermögenden Exiljudäern Gold und Silber zu holen und davon eine (?) Krone (עֲטָרוֹת) für den Hohenpriester Josua machen zu lassen.⁷ Diese Krone soll sein *"für Helem und für Tobias und für Jedia...zum Gedächtnis im Tempel Jahwes."*

Eine ähnliche Vorstellung finden wir in Num 31,50ff. Dort wird die Beute aus einem Krieg mit den Midianitern als קָרְבַּן für Jahwe dargebracht, mit der Funktion, *"Sühne zu schaffen... vor Jahwe"* (V.50). Mose und der Priester Eleasar nehmen die goldenen Gegenstände entgegen und bringen sie *"ins Begegnungszelt als זָכוֹן für die Israeliten vor Jahwe"* (V.54).

Auch die Tempelsteuer, die die Israeliten nach Ex 30,11 aufzubringen haben, hat die Funktion *"Sühne zu schaffen...vor Jahwe"* (Ex 30,11) und auch sie dient ...לִיְהוָה לזָכוֹן לְיִשְׂרָאֵל לִבְנֵי (30,16).

In diesen Kontext gehört auch die Funktionsbeschreibung der hohenpriesterlichen Krone nach Ex 28,36ff. Aaron soll dieses goldenen Diadem (צִיץ זָהָב) tragen, *"damit Aaron die Verfehlungen hinsichtlich der heiligen Gaben, die Israeliten darbringen...auf sich nehme, sie sei auf seiner Stirn beständig, zum Wohlgefallen (לְרָצוֹן) für sie vor Jahwe."* (V.38)

Mit solchem Gedenken ist aber nun nicht nur ein gleichsam transzendentes Verhältnis zur Gottheit gesetzt, sondern wahrscheinlich auch ein gewisser irdischer Rechtsanspruch. Dies läßt sich vor allem aus der Notiz Neh 2,20⁸ erkennen. Hier weist Nehemia einen Einspruch des Statthalters Sanballat und

⁶Ders., Gedenken, S.73.

⁷Zum Text vgl. W.RUDOLPH, Haggai, S.128; zur Sache W.SCHOTTROFF, a.a.O. S. 308.

⁸Ähnliche "Stifterformeln" finden sich in Neh 5,19; 13,14.22.31. Besonders 5,19 ist in unserem Zusammenhang signifikant. Nehemia schließt eine Aufzählung der Wohltaten seiner Statthalterschaft mit dem Wunsch: *"Gedenke mir, mein Gott, zum Guten alles, was ich getan habe hinsichtlich dieses Volkes"*. (Vgl. dazu K.GALLING, Chronik, S. 227; W.SCHOTTROFF, Gedenken, S. 218ff) Wir schließen uns nicht der Interpretation der l rkz - Konstruktion als Redeform des Prozesses an, wie sie H.J. BOECKER, Redeformen, S.110, vorgeschlagen hat. Ebenso wenig wollen wir in die Diskussion eingreifen, ob die "Nehemiaquelle" als ganze von den Stiftungsinschriften oder vom "Gebet des Angeklagten" her zu interpretieren sei. (Vgl. dazu U.KELLERMANN, Nehemia, S.79ff,86ff und die Bemerkungen bei W.SCHOTTROFF a.a.O. S. 392.)

seiner Gefolgsleute gegen den vom ihm - Nehemia - initiierten Mauerbau mit folgenden Worten zurück:

"Der Gott des Himmels wird es uns gelingen lassen. Und wir, seine Diener, werden aufstehen und bauen. Ihr aber habt (werdet) keinen Anteil (חֵלֶק), kein Anrecht (צִדְקָה) und kein Gedenken (זִכְרוֹן) in Jerusalem (haben)."

Der Terminus חֵלֶק kann ganz allgemein das Teilrecht eines einzelnen an den Rechten der Gemeinschaft bedeuten. Dies kann sich dann auch auf den der Gemeinschaft gehörenden Bodenbesitz beziehen⁹. So kann hier durchaus gemeint sein, daß Sanballat keinerlei Flurrechte in Jerusalem geltend machen kann.

צִדְקָה wird in dieser Verwendung meist von 2 Sam 19,29 her erklärt. Text und Kontext reflektieren das Gefolgschaftsrecht am Hof Davids. Im Rahmen eines Streitfalles gibt der Saulide Meribbaal zu, er habe keine צִדְקָה, an David zu appellieren. Gleichwohl entscheidet dieser zugunsten Meribbaals. Via negationis wird klar, daß צִדְקָה einen herkömmlichen Rechtsanspruch bedeutet, eben dies, was Nehemia dem Sanballat in Neh 2,20 bestreitet.

Der Terminus זִכְרוֹן steht hier also in einem durchaus rechtlichen Kontext und es scheint uns denkbar, daß er hier mit einem auf eine Stiftung gegründeten Anspruch auf das Heiligtum verbunden ist, ohne daß im einzelnen gesagt werden kann, worin dieser Anspruch besteht.¹⁰

Sehen wir von hier aus auf die Funktion des Priesters nach Ex 28, so besteht sie zunächst darin, die Israeliten als die Stifter des Heiligtums, zu dem der Ornat gehört (vgl. auch Esra 2,69) vor Jahwe zu repräsentieren. Die Repräsentanz hat einerseits die Funktion, die fromme Gesinnung des Volkes vor Jahwe in Erinnerung zu bringen und damit sein Wohlgefallen zu erhalten. Sie hat andererseits auch die Funktion, den Rechtsanspruch der Israeliten am Heiligtum ständig darzustellen. So steht am Ende dieser Überlegung die Feststellung, daß das Verhalten des Priesters nach Ex 28 eigentlich den Handlungsrollen des Volkes zuzuschlagen ist.

⁹Vgl. dazu neuerdings M.TSEVAT, Art. חֵלֶק, Sp.1017.

¹⁰R.KITTEL, Geschichte III, S.628f hat vorgeschlagen, in diesem Zusammenhang an Anteile am Tempeldienst und dessen Erträge zu denken. Vgl. die Diskussion bei W.SCHOTTROFF, a.a.O. S. 314ff.

4.3.5.2. Die Investitur des Priesters und die Konstitution des priesterlichen Amtes

Man könnte nach unseren obigen Überlegungen auf den Gedanken kommen, die Person des Priesters sei lediglich als "Kleiderständer" für den gestifteten Ornat von Belang. Dies ist sicherlich zu überspitzt. Aber es fällt doch auf, wie unmittelbar die Kleider mit der Priesterweihe, ja der Priestereigenschaft selbst verbunden sind, wenn Ex 28,3b formuliert:

ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי:

Noch direkter, d.h. ohne Nennung der "Weihe", heißt es in V.4b:

ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו כהנו לי:

Welche Funktion haben die heiligen Kleider für Priesterweihe und Priestereigenschaft? In den folgenden Textteilen, schon in Ex 28,41 und dann vor allem in Ex29/Lev 8 (siehe dazu unten 4.3.5.3.), ist die Investitur der Priester nur ein Teil des mehrteiligen Rituals der Priesterweihe. Man könnte von daher annehmen, Ex 28,3f sei eine verkürzte Anspielung auf dieses Ritual.

Aber dieser Annahme widerraten eine Reihe von Kontrolltexten, in denen die Investitur das zentrale, ja das einzige mit einer materia verbundene Ritual der Amtseinsetzung darstellt. Könnte es sein, daß Ex 28,3f von einem Verständnis der "Priesterweihe" ausgeht, das wesentlich an der Investitur orientiert ist?¹¹

Im engeren pentateuchischen Umkreis der sinaitischen Heiligtumstexte weist zunächst Num 20,22-29, die Erzählung von Aarons Tod, in Richtung einer zentralen Funktion der Investitur. Die Erzählung beginnt nun nicht mit einer Investitur, sondern mit deren Gegenteil, einer "Devestitur". Auf Jahwes Geheiß, "weil ihr widerspenstig ward am Haderwasser" (V.24), entkleidet Mose den Aaron vor den Augen der Gemeinde und bekleidet Aarons Sohn, Eleasar, worauf sich der Vater zum Sterben niederlegt.(V.28a)

ויפשט¹² משה את אהרן את בגדיו
וילבש אתם את אלעזר בנו
וימת אהרן שם בראש ההר

¹¹Vgl. zum folgenden: M. NOTH, Amt, S.317f; R.de VAUX, Lebensordnungen II, S.239f; K.BALTZER, Biographie, S. 153. C.JEREMIAS, Nachtgesichte, S.209. Merkwürdigerweise beschäftigen sich ausdrücklich mit den Priesterkleidern befaßte wissenschaftl. Äußerungen (K.ELLIGER, Ephod; I. FRIEDRICH, Ephod; M.HARAN, Temple, S.165ff.) kaum mit deren Funktion.

¹²Rituelle Devestituren sind mit der Wurzel פשט in mehrfacher Hinsicht belegt: Jes 32,11 und Ez 26,16, Traueritual; Ez 44,19, Devestitur der Priester beim Verlassen des Heiligtums. Nach dem AT haben Priester außerhalb ihres rituellen Wirkungskreises Zivil zu tragen!

In dieser eindrucksvollen Szene tritt die Funktion der Kleider deutlich hervor. Sie sind Zeichen der Amtsautorität, insbesondere aber der Amtskontinuität beim Wechsel des Amtsinhabers. Aaron hat ein Verschulden auf sich geladen, das ihm die weitere Wahrnehmung des Amtes nicht ermöglicht. Aber mit seinem Tode ist die Kontinuität des Amtes nicht unterbrochen. Das Amt ist kein unveräußerliches persönliches Merkmal seines Inhabers. Aaron stirbt nicht als Priester.

Ähnlich liegen die Dinge in einem zweiten hier zu besprechenden Text: Jes 22,15-23. In seiner vorliegenden Gestalt läßt der Text folgenden Sachverhalt erkennen: In einem Jahwewort (Er-Form, VV.16-18) kündigt der Prophet einem gewissen Sebna, der als "Haushofmeister" bezeichnet wird, Exilierung und Tod an¹³. Ergänzend (V.19, Jahwewort in der Ich-Form) wird ihm der Sturz aus seiner Stellung angesagt. Darauf folgt dann, noch an Sebna gerichtet, die Ankündigung eines "Investitursorakels"¹⁴ für dessen Nachfolger Eljakim. Er wird seine, Sebnas, Amtskleider tragen (VV.20f) und die "Schlüsselgewalt" über den königlichen Haushalt (V.22) übernehmen. Bedeutend für unseren Zusammenhang ist, daß die Kleidertermini aus Jes 22, 21 auch in Ex 28 erscheinen.¹⁵

¹³Über die Gründe dafür kann man nur Vermutungen anstellen. Vgl. H.WILDBERGER, Jesaja 13-27, S.838; O.KAISER, Jesaja 13-39, S.125. Der Text insgesamt ist sicherlich komplex. Dies hat die Literarkritik dazu veranlaßt, die beiden "Kernorakel" (VV.16-18/ 20-21) literarisch und historisch auseinanderzurücken und komplizierte Redaktionsvorgänge anzunehmen (Vgl. besonders O.KAISER, S.122f;126f). U.E. wird dabei zu wenig berücksichtigt, daß die VV. 20f anaphorisch eng mit V.19 verbunden sind. Der Einschnitt liegt u.E. eher zwischen V.18 und 19 als zwischen V. 19 und 20. So scheint es uns sehr unwahrscheinlich, daß die VV. 20f jemals unabhängig vom Kontext existiert haben. Soziohistorisch besteht die Schwierigkeit (Vgl. K.BALTZER, a.a.O. S.153; H.WILDBERGER, a.a.O. S.844), daß ein Jahwewort einem Beamten des irdischen Königsgeltes soll. Man hat daraus schließen wollen, daß der Name Eljakim erst nachträglich in den Text geraten sei. Vielmehr habe das Investitursorakel "zunächst eine anonyme Gestalt und also (!) eine eschatologische Größe im Auge" (O.KAISER, a.a.O. S.127). Allein -für unseren Zusammenhang ist die Frage, ob eschatologisch oder historisch, zweitrangig, wenn man dem Konzept nur einen Anhalt in der soziohistorischen Wirklichkeit Israels zugesteht. Eine eigene sakrale Legitimation hoher Beamter ist uns als solche nicht problematisch. Jedenfalls meinen wir, sie in Hos 8,4 belegt zu sehen. Vgl. dazu H.UTZSCHNEIDER, Hosea, S.106f.

¹⁴H.WILDBERGER, a.a.O. S. 844; O.KAISER, a.a.O. S.127.

¹⁵כְּתֹנִית vgl. Ex 28,39; מְנִיט vgl. Ex 28,4.39,40 ; wahrscheinlich ist die Wurzel צָנַף, mit der Jes 22,18 "spielt" ("Zusammenknäult er dich zu einem Knäuel", O.KAISER, z.St.), im Hinblick auf die Devestitur des verworfenen Amtsinhabers zu hören. Nominalbildungen von צָנַף bezeichnen die turbanähnliche Kopfbedeckung hoher Würdenträger (Ez 21,31; Jes 62,2:König. Sach 3,5: Hoherpriester; so auch : Ex 28,4.37,39).

Den Zusammenhang von Devestitur und Investitur bietet in ganz anderer Weise auch der dritte hier noch zu besprechende Text: Sach 3,1-5, das sog. vierte Nachtgesicht des Sacharja. Hier bleiben nicht, wie in Num 20,22ff und Jes 22,19ff, bei wechselndem Amtsinhaber die Amtskleider erhalten. Hier ist es genau umgekehrt.

Josua, der Hohepriester sieht sich in einer himmlischen Gerichtsszene den Anklagen des שטן ausgesetzt. Worin diese Anklagen im einzelnen bestehen, wird nicht gesagt¹⁶. Vielleicht ist es auch Absicht im Text, diese Anklagen nicht laut werden zu lassen, denn Jahwe bringt den Ankläger durch einen anwesenden מלאך abrupt zum Schweigen (V.2). Möglicherweise läßt die dann folgende Devestitur/Investiturszene aber doch Schlüsse auf den Vorwurf gegen den Hohenpriester und auch darauf zu, wie dieser Vorwurf aus der Welt geräumt wird.

Es wird nämlich gesagt (V.3a), Josua stehe in "kotigen Kleidern" (בגדים צואים) da.¹⁷ Eine Reihe von Belegen für die Wurzel צאח macht deutlich, daß "Kot" als ein Signum des Endstadiums einer belagerten Stadt gelten kann (vgl. bes. 1 Kön 18,27/Jes 36,12). An zwei prophetischen Stellen werden der Kot der Belagerten und die Schuld, die zur Belagerung und schließlich zur Einnahme der Stadt geführt hat, eng parallelisiert (Ez 4,12.17, besonders Jes 4,4¹⁸). Die Kleider, in denen Josua zunächst vor dem himmlischen Gericht steht, sind - dies liegt dann nahe - besudelt mit der Schuld, die zur Belagerung und Zerstörung Jerusalems und zur Unreinheit des Exils geführt haben. Diese Schuld klebt nun offenbar nicht an Josua selbst, sondern an seinen Kleidern und das heißt am Amt des Hohenpriesters. Diese Schuld ist nur zu tilgen durch eine Niederschlagung des Verfahrens durch den himmlischen Richter selbst, der sich dabei von dem jedes andere Recht brechenden Grundsatz der Erwählung Jerusalems leiten läßt (V.2). Entsprechend radikal ist mit dem Amt und seinem Träger zu verfahren. Die alten, besudelten Kleider werden entfernt (V.4a) und mit ihnen die Schuld (V.4b). Josua wird neu investiert (4bß.5) und erhält dann aus dem Munde Jahwes seine neue - bedingte - Amtsvollmacht: (V.7a)

¹⁶Die Forschung hat eine Reihe von Vermutungen dazu. Vgl. W.RUDOLPH, Haggai, S.95f. W.RUDOLPH selbst vermutet, daß mit Josuas "persönlicher Lebens- und Amtsführung etwas nicht in Ordnung war". Aber hätte man dann nicht Josua selbst devestiert und verworfen und den Ornat einem würdigeren Träger angezogen?

¹⁷Die gewöhnliche Übersetzung "schmutzige Kleider" ist verharmlosend ; vgl. Dtn 23,14; 2 Kön 18,27; Jes 36,12; Ez 4,12.

¹⁸"...wenn der Herr den Kot der Töchter Zion abgewaschen haben wird und die Bluttaten Jerusalems aus seiner Mitte weggespült haben wird durch den Geist des Gerichts..."

אם בדרכי חלך
ואם את משמרחי חשמר
ונם אחזה חרין את ביחי
ונם חשמר את חצרי...

Aus den hier behandelten Kontrolltexten läßt sich ein einigermaßen kohärentes Konzept rekonstruieren: Zunächst sind die Kleider die materiale Repräsentanz des Amtes selbst. Wer sie anhat, ist als Amtsträger ausgewiesen. Die Kleider sind insofern auch das Zeichen der Amtskontinuität. Neue Kleider sind demnach Zeichen eines neuen Amtes, nicht Attribute eines neuen Amtsträgers. Nach Sach 3,1-5 stammen solche neuen Kleider und damit das neue Amt aus dem himmlischen Bereich.

Daneben fällt auf, daß ausgeführte De-/Investiturvorgänge im AT von Priestern und hohen Beamten überliefert sind (zu den genannten Belegen ist noch die Investitur Josephs nach Gen 41,38ff hinzu zu sehen¹⁹). Man könnte von daher fragen, ob die Investitur nicht ein Verhaltensmuster darstellt, das vor allem auf der Ebene der hohen und höchsten Beamten am Königshof angesiedelt ist.

Von diesem Konzept aus ergeben sich nun eine Reihe von Folgerungen im Blick auf die Investitur Aarons nach Ex 28.

Die sinaitischen Heiligtumstexte sind offenbar bestrebt, den absoluten Beginn eines kontinuierlichen Priesteramtes darzustellen. Deshalb ist die Herstellungsanweisung für die Kleider das erste, was wir in den sinaitischen Heiligtumstexten von der Priesterschaft hören (mit Ausnahme der Notiz Ex 27, 21, vgl. dazu unten 5.2.2.3.). Mit den Kleidern wird das Amt gemacht.

Gegenüber Sach 3 fällt die Verschiebung der Legitimationsbasis des Priesteramtes auf. Die Kleider kommen nicht vom Himmel und Aaron wird auch nicht im Himmel eingekleidet. Die Kleider werden vielmehr auf Erden gemacht, von den Kunstfertigen aus dem Volk. Ihre göttliche Qualität haben sie, wie das ganze Sinaiheiligtum, allein dadurch, daß sie dem Gesetz Jahwes entsprechen. Der Priester der sinaitischen Heiligtumstexte verdankt sein Amt der Weisung Jahwes sowie der Spendenfreudigkeit und der Kunstfertigkeit der Gesetzestreuern.

Anhangsweise wollen wir ein Stück weit der Frage der Herkunft des priesterlichen Ornaments nach Ex 28 nachgehen. Man hat immer wieder auf eine enge Beziehung dieses Ornaments zum Königsornament hingewiesen²⁰. Der Vergleich mit Jes 22,16ff hat gezeigt, daß die Amtskleider des Priesters nach Ex 28

¹⁹Vgl. dazu K.BALTZER, Biographie, S.150f.

²⁰Vgl. R. de VAUX, Lebensordnungen II, S.240f. M.NOTH, Amt, S.317f.

teilweise auch in den Zusammenhang der hohen Beamtenschaft gehören können.

Eine sichere Parallele zum königlichen Ornat stellt indessen das "Diadem" dar, das in königlichen Zusammenhängen mit **נֹר** bezeichnet wird (2 Sam 1,10; 2 Kön 11,12; Ps 89,40; 132,18), während in den sinaitischen Heiligtumstexten neben **נֹר** (Ex 29,6; 39,30; Lev 8,9;) **צִיץ** (Ex 28,36; 39,30; Lev 8,9) steht. Das Nebeneinander **נֹר/צִיץ** in Ex 39,30 und Lev 8,9 läßt fragen, ob hier die beiden Termini nicht bewußt gleichgestellt werden sollten, wobei **צִיץ** (Ex 28,26) wohl die literarhistorische Priorität beanspruchen kann (vgl. unten 6.2.1.3.). Daß **צִיץ/מִצְנֶפֶח** ursprünglich speziell königliche Kopfbedeckungen gewesen sind, scheint uns doch sehr zweifelhaft (vgl. nur Jes 3,23). Die Erklärung der Salbung des Priesters nach Ex 28,41 und Ex 29,7 par. aus dem Königsritual hat E.KUTSCH²¹ bestritten.

Insgesamt scheinen uns die traditionsgeschichtlichen Indizien nicht stark genug, um eine Dominanz des königlichen Elementes im Konzept des priesterlichen Ornats von Ex 28 anzunehmen. Dies schließt nicht aus, daß vor allem in späterer Zeit König und Hoherpriester "zusammengedacht" werden konnten.²²

4.3.5.3. Die Priester und das Opfer

Das dritte Konzept, nach dem Priester gemacht werden, ist vor allem in den Textkomplexen Ex 29/Lev 8 dargestellt (MP 10/31). Dort ist ein Vorgang entworfen, den man als "Priesterweihe" bezeichnen kann.

In seinen Elementen "Darbringung - Waschung - Investitur - Salbung - Handfüllung" ist dieser Vorgang auch noch in Ex 28,14f und Ex 40,13f erwähnt. Gegenüber Ex 29/Lev 8 fehlen hier jedoch die Opfer. Wie noch ausführlich zu zeigen sein wird, gehören diese "Kurzformen" jedoch in den gleichen konzeptionellen und literarischen Zusammenhang wie die "Langform" (vgl. unten 5.2.3.2.2.). Wir gehen deshalb von der in Ex 29/Lev 8 gebotenen Langform aus.

Nach dieser Langform geht die Priesterweihe wie folgt vonstatten:

1. **Darbringung** (**קָרַב** Hi) Aarons und seiner Söhne an der Tür des Begegnungszeltes (Ex 29,4a/Lev 8,6),

²¹E.KUTSCH, Salbung, S.25.

²²Vgl. M. NOTHS Hinweis auf die Darstellung des Hohenpriesters in Dura-Europos (a.a.O. S.318).

2. Waschung Aarons und seiner Söhne an der Tür des Begegnungszeltes (Ex 29,4b/Lev 8,6b),
3. Investitur Aarons (Ex 29,5f/Lev 8,7-9),
4. Salbung Aarons (Ex 29,7/Lev 8,12; Salbung und Investitur der Aaron söhne, Ex 29,8,9a/Lev 8,13)
5. Handfüllung Aarons und seiner Söhne (Ex 29,9b),
6. Opferung des Sündopferstieres durch Mose unter Assistenz Aarons und seiner Söhne (Ex 29,10-14/ Lev 8,14-17),
7. Opferung des ersten Widders durch Mose unter Assistenz Aarons und seiner Söhne (Ex 29,15-18/ Lev 8,18-21),
8. Opferung des zweiten Widders (des "Handfüllungswidders", Ex 29,19-25/Lev 8,22-28 durch Mose unter Assistenz Aarons und seiner Söhne, Blutapplikation.)

Es ist ohne weiteres deutlich, daß hier ein gegenüber den oben besprochenen Konzepten neuer konzeptioneller Bezugsrahmen für die Priesterschaft eröffnet ist. Es ist bekannt, daß die mit der Priesterweihe dargestellten Opfervorgänge in Aufbau und Terminologie grundsätzlich an den Formularen der Opfertorot Lev 1-7 orientiert sind²³. Bevor wir auf einige signifikante Analogien zwischen den Opfertorot und den Texten zur Priesterweihe eingehen, ist die Sache selbst zu würdigen.

Die Sache selbst besteht darin, daß die sinaitischen Heiligtumstexte mit Lev 1-7 ein "Gesetzeskorpus" nicht nur in sich aufgenommen²⁴, sondern diesem Gesetzeskorpus auch auf einen Teil ihrer eigenen Darstellung unmittelbaren Einfluß eingeräumt haben. Nach K.KOCH ist die Erklärung dieses Umstandes einfach: "Der Mann (scil. der Verfasser von Ex 36ff, Lev 8) konnte sich nicht vorstellen, daß Mose Kulthandlungen für die Priestereinsetzung verordnet und durchgeführt hat, ehe er nicht die allgemeinen Bestimmungen für die Kulthandlungen erhalten hatte."²⁵ Daß sich "dieser Mann" dies nicht anders vorstellen konnte, ist nach unserer Überzeugung eine Folge der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte. Weil das Heiligtum Ort und Gegenstand der normativen Tradition ist, kann und darf dort nichts geschehen, was nicht auf einer Anweisung Jahwes beruht.

Es ist keineswegs selbstverständlich, daß für die Priesterschaft ein dem Heiligtum nachgeordneter Begründungsbedarf besteht. Dies zeigt ein kurzer Blick auf die Kontrolltexte. Als Salomo das Heiligtum baut, hat David längst

²³Vgl. dazu die gattungskritische Beschreibung der Formulare bei R.RENDTORFF, Gesetze, S.5ff. Zum Vergleich zwischen Ex29/Lev 8 mit den Formularen der Opfertorot siehe a.a.O. S. 21, Anm. 29 und R.RENDTORFF, Studien, S.12f sowie K.ELLIGER, Leviticus, S.106.

²⁴K.KOCH, Priesterschrift, S. 98, rechnete sogar wesentliche Teile von Lev 1-7 zur "Grundschrift".

²⁵A.a.O. S.68.

eine Priesterschaft als Bestandteil seiner Beamtenschaft organisiert (2 Sam 8,17f; 15,35f; 2 Sam 20,26). Salomo übernimmt diese Priesterschaft (1 Kön 2,34f; 4,2; 1Chr 5,27ff. bes. V.36) und läßt sie -soweit er nicht selbst agiert - auch bei der Tempelweihe amtierern (vgl. 1 Kön 8,1-11). Auch in den Darstellungen der Grundsteinlegung (Esra 3,10ff) und der Einweihung des Zweiten Tempels (Esra 6,16f) agieren Priester. Esra 3,12 weist ausdrücklich daraufhin, *"daß viele von den betagten Priestern, Leviten und Sippenhäuptern, die das frühere Haus noch gesehen haben"* bei der Grundsteinlegung noch dabei waren.

In der judäischen Königszeit war die Legitimität der in Jerusalem führenden zadokidischen Priesterschaft weitgehend unbestritten²⁶. Diese Legitimität beruhte letztlich darauf, daß David den Ahnherrn dieser Priesterschaft zum Priester seines Heiligtums gemacht hatte. Dies entspricht der für die vorexilische Priesterschaft gültigen Anschauung, wonach Priester auftreten *"als Personen, die an bestimmten Heiligtümern mit der Vornahme kultischer Handlungen und wohl auch mit der Obhut über den heiligen Bereich ...beauftragt sind, und zwar seitens desjenigen, dem das betreffende Heiligtum gehört, sei es eine Gemeinschaft, sei es ein einzelner."*²⁷ Man wird für die zadokidische Priesterschaft zur Zeit der Davididen analog zum Eigentempel (vgl. dazu oben 4.3.4.) von einer *"Eigenpriesterschaft der Davididen"* sprechen dürfen. Eine solche Priesterschaft bedarf keiner weiteren Begründung als der, vom Herrn des Heiligtums in ihre Funktion eingesetzt zu sein.

Demgegenüber sehen die sinaitischen Heiligtumstexte offenbar die Notwendigkeit einer Begründung durch eine göttliche Norm, und es ist nun genauer zu untersuchen, in welchem Sinne dies in Ex 29/Lev8 gedacht ist.

K.ELLIGER hat daraufhin gewiesen, daß die beiden ersten Elemente der *"Priesterweihe"*, Darbringung und Waschung, *"wohl in Analogie zu dem entsprechenden Opferakt gesehen sind."*²⁸

Für die *"Darbringung"* der Priester steht die Hi-Form der Wurzel קרב, so etwa Lev 8,6a (entsprechend: Ex 28,1; 29,4; 40,12):

וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶחָדָרְן וְאֶחָד בְּנָיו...

²⁶Sehr schemenhaft gibt es Hinweise auf Rivalitäten der zadokidischen Priesterschaft mit anderen Priesterschaften, etwa auf eine Rivalität der zwischen den Zadokiden und einer Priesterschaft, die sich auf Silo zurückführte (1 Sam 2,27ff; Jer 7,26; vgl. dazu A.CODY, Priesthood, S.140f; R.de VAUX, Lebensordnungen II, S.212f). Möglicherweise gibt es auch Spannungen zwischen Zadokiden und einer levitisch-aaronidischen Gruppe in Juda (A.CODY, a.a.O. S. 158ff).

²⁷M.NOTH, Amt, S.310.

²⁸K.ELLIGER, Leviticus, S.116.

In den Übersetzungen wird dies, den menschlichen, belebten Objekten entsprechend, mit *"Mose ließ Aaron und seine Söhne herantreten"* wiedergegeben. Es ist aber zu bedenken, daß das Hi von קרב in der überwiegenden Mehrzahl seiner Belege das Heranbringen von Opfertagen ins Heiligtum bezeichnet. Dies gilt insbesondere für die kultischen Texte in Lev und Num, also für die unmittelbaren Kotexte der sinaitischen Heiligtumstexte ²⁹.

Man könnte diese Entsprechung von Opferterminologie und Terminologie des priesterlichen Verhaltens für "zufällig" halten, wenn dieselbe Analogie nicht auch für den Akt der Waschung festzustellen wäre. Wir geben K.ELLIGERs Befund wieder: "רחץ von Fremden kommt bei P außer von den Priestern nur von Opfertieren vor."³⁰

Insgesamt wird man sagen können: die Priesterweihe wird in Analogie zum Opfervorgang selbst gesehen. Konzeptionell steht dieses Verständnis der oben entfalteten (vgl.3.4.2.2.) Ohel-Moed-Konzeption sehr nahe.

Es wirft darüber hinaus die Frage auf, als wessen קרבן die Priester hier zu verstehen wären. Als Subjekt des הקרב - Handelns erscheint immer Mose. Er tut dies in Gegenwart der versammelten Gemeinde. Dennoch fällt es schwer, Aaron und seine Söhne als eine "Gabe" der Gemeinde oder gar Mose' persönlich zu sehen.

Vielleicht ist die nächste atl. Parallele zu dem Vorgang, wie ihn die sinaitischen Heiligtumstexte beschreiben, in der Einlösung des Gelübdes der Hanna zu sehen (1 Sam 1,21-28). Hier wird erzählt, wie Hanna ihren Sohn Samuel ins Heiligtum bringt. Unter der Obhut und unter der Botmäßigkeit des Priesters Eli wird er dort נטר (1 Sam 1,24f; 2,11), ein "subordinate temple servant"³¹. Es fällt auf, wie eng auch hier die Darbringung des Knaben mit der Darbringung der Opfer verbunden ist. Nach 1 Sam 1,22 weigert sich Hanna zunächst, mit ihrem Mann nach Silo zu gehen, um das Jahresopfer zu opfern und das Gelübde einzulösen. Erst wenn der Knabe entwöhnt ist, wolle sie ihn

²⁹Neben dem Hi von נשחט und בוא steht Hi von קרב etwa: Lev 1,3.13.14f; 2,4.11.14; 3,1.3.12.14; 7,8.11.14 u.ö. Mit dem nominalen Derivat קרבן wird die Opfergabe bezeichnet: Lev 1,2f.10.14; 2,1.4.12f u.ö. Mit Personen als Objekt verbunden ist das Hi von קרב in Num 8,9f (Levitenweihe durch Aaron) und Num 18,2 ("Herantretenlassen" der Leviten).

³⁰K.ELLIGER, a.a.O. S. 116: Waschen von Priestern durch Mose: Ex 29,4; 40,12; Lev 8,6; Waschen von Teilen des Opfertieres: Ex 29,17; Lev 1,9.13; 8,21;9,14. Darüberhinaus erscheint רחץ Q mit בשרו, also "sich selbst", als Reinigungsritus in verschiedenen Kontexten.

³¹A. CODY, Priesthood, S.74. Ob Samuel im vollen Sinne Priester gewesen ist, ist unsicher (vgl.a.a.O. S.78).

"darbringen" (הבאחיו³²)," daß er vor Jahwe erscheine und für immer dort bleibe."³³ Als es soweit ist, bringt sie ihn mit allerlei Opfergaben nach Silo und (V.25)

וַיִּשְׁחַט אֶת הַפֶּה וַיְבִיאוּ אֶת הַנֶּגֶד אֶל עֲלִי:

Auch hier ist also die Nähe der Darbringung von Opfern zur "Darbringung" eines zukünftigen Priesters an das Heiligtum unübersehbar. Wie das Opfer, so ist der zukünftige Priester dem Heiligtum übereignet.

Sehen wir die Zusammenhänge richtig, so sind auch Aaron und seine Söhne "Gaben" an das Heiligtum, ohne daß - wie im Falle Samuels- eindeutig ein Geber auszumachen wäre. Sie sind, und darauf kommt wohl vor allem an, Gaben an Jahwe. Sie sind seine "Eigenpriester".

Sie sind dies allerdings im Kontext der Gemeinde (vgl. die Szene von Lev 8,1ff). Diese Gemeindebindung der Priester wird an einer weiteren Analogie des Vorgangs der Priesterweihe mit dem Opfervorgang deutlich. Die Opfer der Priesterweihe nimmt bekanntlich Mose vor. Wir sehen ihn darin grundsätzlich in einer königlichen Handlungsrolle (vgl. oben 4.3.3.). Von den Opfertorot her gesehen, verhält sich Mose darin allerdings auch wie ein Priester. Die Aaroniden nehmen dabei nun Rollen wahr, die nach den Opfertorot den einfachen Israeliten zukommen. Im vorliegenden Text von Ex 29/Lev 8 ist dies vor allem der Akt des "Handaufstemmens"³⁴. Am Beginn ihrer Priesterschaft werden die Priester so auf den opfernden pater familias als das "Urbild" ihrer Tätigkeit zurückverwiesen. "Im Anfang" tun sie nichts anderes als dieser.³⁵

4.3.5.4. Zusammenfassung

Die Konzepte und Texte der sinaitischen Heiligtumstexte die mit den Priestern und ihren Funktionen zu tun haben, lassen mehr oder minder deutliche Verschiebungen der thematischen Grundlinien gegenüber dem in sich kohärenten Handlungszusammenhang Jahwe/Mose - Volk (4.3.1-4.3.3.) erkennen.

³² Hi von בוא als Opferterminus vgl.: Lev 2,8; 4,4f; 5,6f.15; Ex 32,21 u.ö.

³³Text und Übersetzung nach H.J. STOEBE, Samuel, S.98f. Vgl. die Verpflichtung der aaronidischen Priester, die Stiftshütte nicht zu verlassen(Lev 10,7).

³⁴Vgl. dazu die jeweiligen Parallelen in den Opfertorot: Ex 29,10; Lev 8,14// Lev 4,4; Ex 29,15; Lev 8,18// Lev 1,4; Ex 29,19; Lev 8,22// Lev 3,2. Nach den Opfertorot gehört auch das Schlachten zu den Aufgaben des Laien. In Lev 8,15.19.23 zieht der Samaritanus וישחט zum vorhergehenden Satz, so daß Aaron und seine Söhne zum Subjekt des Schlachtens werden ("vermutlich mit Recht", bemerkt K.ELLIGER, Leviticus, S.105).

³⁵Die Opferfunktion ist keine genuin und exklusiv priesterliche Funktion. (Vgl. dazu M.NOTH, Amt, S.314; L.ROST, Studien, S.40,50.)

Eine solche Verschiebung ist erstmals in MP 9/Ex 28,3 erkennbar. Zwar ist die Herstellung des Ornates als solche noch engstens mit den Handlungsrollen des Volkes als Sifter und Hersteller des Heiligtums verbunden (vgl. 4.3.3.). Es fällt aber zunächst auf, daß diese Stiftereigenschaft des Volkes in einer höchst eindringlichen Weise vor Augen geführt wird. Man läßt diese Eigenschaft auf den gestifteten Ornat in Edelstein gravieren. Man kann fragen, ob diese "protzige" und durch ein gewisses Anspruchsdenken geprägte Selbstrepräsentanz der Stifter so ohne weiteres zur Anthropologie der Gesetzestreuen paßt, die von Freiwilligkeit und Herzlichkeit geprägt ist. Daneben fällt auf, daß auf den Edelsteinen die Namen der "Stämme" (Ex 28,21) erscheinen. Zu der in Ex 35,20ff vorherrschenden Kategorie "jederman /jedefrau" paßt dies so wenig, wie die ebendort mit ihrer Edelsteinspende auftretenden □N□□ (vgl. oben 4.3.4., Anm.2). Es paßt jedoch zu dem Stifterverständnis, wie wir es in Esra 1-6 und in 2 Chr 35,8 angetroffen haben (vgl. 4.3.4.).

Mit alledem sind die konzeptionellen Grundlinien keineswegs verlassen. Sie sind aber wohl signifikant verschoben. Die Handlungsrolle des Volkes wird zumindest perspektivisch mit den Charakteristika einer hierarchisch gegliederten sozialen Ordnung versehen. Eine weitere leise Verschiebung zeigt sich möglicherweise auch in der Funktion der Investitur des Priesters, wenn wir diesen Akt zurecht in den konzeptionellen und institutionellen Zusammenhang des "höheren Beamtentums" gestellt haben (vgl. 4.3.5.2). Davon abgesehen steht die Investitur ganz in der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte.

Mit aller Deutlichkeit erweitert ist das konzeptionelle Gefüge der sinaitischen Heiligtumstexte jedoch mit der vom Opfer her gedachten und aufs Opfer hin konzipierten "Eigenpriesterschaft" Jahwes (4.3.5.3.). Dennoch wird auch durch diese Erweiterung die Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte nicht gesprengt, sondern weitergedacht und -gestaltet.

Dies zeigt sich zunächst daran, daß dafür ein gesondertes Gesetzeskorpus, die Opfertorot, unmittelbar Einfluß auf die sinaitischen Heiligtumstexte nimmt. Dies erweitert zwar das konzeptionelle "Repertoire", aber der Grundgedanke des Heiligtums als eines Gegenstandes der normativen Tradition bleibt erhalten.

Daß die Makrostruktur nicht gesprengt werden soll, zeigt sich auch darin, daß die Priester in ihren Funktionen vom Volk nicht isoliert werden. Es zeigt schließlich darin, daß diese "Eigenpriesterschaft" dem grundlegenden Konzept der "Eigenkirche Jahwes" (4.3.3.) analog gestaltet ist.

Wir vermuten, daß das Konzept der "Eigenpriesterschaft" in enger Verbindung steht zu jener Ohel-Moed-Konzeption, die wir bereits im Vergleich der sinaitischen Heiligtumstexte zu ihren Kotexten beschrieben haben (3.4.2.2.).

4.4. Zwischenergebnisse

Es ist das Ergebnis unsere bisherigen Beobachtungen und Überlegungen, daß in den sinaitischen Heiligtumstexten vom Heiligtum als einem Ort und einem Gegenstand des Gesetzes die Rede ist.

Ein Ort des Gesetzes wird das Heiligtum dadurch (vgl. dazu vor allem 3.4.1.2/3.4.2.3.), daß die normative Tradition, wie sie in den Kotexten der Sinaierzählung niedergelegt wurde, in die Lade aufgenommen gedacht ist. Ein Gegenstand des Gesetzes wird das Heiligtum dadurch, daß die Initiative zum Bau des Heiligtums als ein Akt göttlicher Gesetzgebung dargestellt und reflektiert wird, dem Akte menschlicher Gesetzeserfüllung entsprechen.

Auf der Seite der Gesetzgebung steht Mose in einer prophetischen Handlungsrolle. Er nimmt die prophetische Rolle in klassischer Weise wahr, wenn er auf das Heiligtum bezogene Jahweworte mit "Einmal-Bezug" (Orakel) aufnimmt und weitergibt. Er erweitert diese Handlungsrolle, wenn er Jahweworte mit Ein-für-alle-Mal-Bezug vermittelt (vgl. vor allem 4.3.2.) Wir haben gesehen, daß die prophetische Handlungsrolle des Mose auch in diesem erweiterten Sinne in den Kotexten vorgebildet ist (3.3.2.2./3.3.3.2.).

Es hat sich weiterhin gezeigt (4.3.3.), daß Jahwe und Mose bei der Gründung des Heiligtums Handlungsrollen wahrnehmen, die das Heiligtum als "Eigenkirche" Jahwes erscheinen lassen. Jahwe nimmt dabei Rollen wahr, die nach bestimmten Kontrolltexten in die legislative Kompetenz des davidischen Königs fallen¹ (insbesondere den Aufruf zur Abgabe für das Heiligtum und die "Planung"), während Mose mit bestimmten, gleichsam treuhänderischen Funktionen in der "Verwaltung", der "Bauaufsicht" sowie bei der Einweihung des Heiligtums den legislativen Rechten Jahwes gegenüber seinem Heiligtum zur Geltung verhilft.

Im Gegensatz zu manch schwerer Aufgabe, die Mose in den Kotexten zu erfüllen hatte, erweist sich seine Aufgabe in den sinaitischen Heiligtumstexten als leicht und erfreulich durchzuführen. Das Volk murren nicht. Die Handlungsrolle des Volkes ist vielmehr in den sinaitischen Heiligtumstexten ganz auf deren Makrostruktur hin entworfen (vgl. 4.3.4.). Das Volk als umfassende Körperschaft ist gleichsam vertreten durch diejenigen, die aus freiem Willen und mit ganzer Hingabe die Mittel für den Bau aufbringen (die

¹Damit soll nicht gesagt sein, daß die königliche Aufgabe des Tempelbaues ohne göttliche Sanktionierung und Legitimation wahrgenommen werden könnte (2 Sam 7!). Dennoch steht in Texten, die mit königlichen Tempelbauten zu tun haben, der König als Subjekt im Vordergrund (vgl. 1 Kön 6,2ff). Dies wird besonders deutlich an dem dominierenden königlichen "Ich", das a.o. Tempelbautexte (vgl. etwa die Asarhaddoninschriften in R.BORGER, Inschriften) aber auch die ägyptische "Königsnovelle" (vgl. die Texte bei A.HERMANN, Königsnovelle, S.49ff) prägt. Weiteres dazu unten 7.4.2.

"Freiwilligen") und/oder - von göttlichem Charisma dazu befähigt - die Teile des Heiligtums herstellen (die "Kunstfertigen").

Wir vermuten in diesen Handlungsrollen sowohl eine Anthropologie des Gesetzestreuens, als auch ein Gemeindemodell. Vor allem das letztere wird nur in den historischen Kontexten der sinaitischen Heiligtumstexte verständlich werden (vgl. 7.4.3.). Der Vergleich mit den Kontrolltexten aus den Königsbüchern ergab, daß auch das Volk, bzw. die Handelnden aus seiner Mitte Elemente, königlicher Handlungsrollen wahrnehmen und zwar als Stifter und als "weise" Hersteller des Heiligtums.

In diesem Handlungszusammenhang, der wesentlich vom Volk getragen ist, scheint uns eine eigenständige Konzeption zu liegen. Sie ist unterscheidbar von der Lade-Wohnungs-Konzeption, die wesentlich von der prophetischen Handlungsrolle des Mose bestimmt ist. Sie ist auch, wie gleich noch einmal zu verdeutlichen ist, unterschieden von der Ohel-Moed-Konzeption, die wesentlich von der Opferfunktion der Priester bestimmt ist. Wir werden diese Konzeption im folgenden annehmen und **"Volk - Heiligtums - Konzeption"** nennen.

Die bisher entfaltete Makrostruktur sowie die mit dieser verbundenen konzeptionellen Grundlinien der sinaitischen Heiligtumstexte erfahren bestimmte Modifikationen, die an bestimmten Akteuren und Handlungsrollen im Text festzumachen sind:

Eine gewisse Modifikation der Handlungsrolle des Volkes geht schon von den namentlich genannten Handwerkern aus, obgleich die Texte bemüht erscheinen, deren Einbindung ins Volk klarzustellen.

Weiter modifiziert wird die "Anthropologie der Gesetzestreuens" und das entsprechende Gemeindemodell durch die Akzentuierung der Stifterfunktion des Volkes, die diese im Zusammenhang mit dem hohenpriesterlichen Ornat erfährt (vgl. 4.3.5.1.). Auch die Installation des Amtes selbst (vgl. 4.3.5.2.) kann nicht ohne Folgen auf das Grundkonzept bleiben. Gleichwohl sind die MP und die Texte, von denen diese Modifikationen ausgehen, eng mit der Makrostruktur und den konzeptionellen Grundlinien der sinaitischen Heiligtumstexte verbunden.

Die Rolle der Priester schließlich, die insbesondere in den Weihetexten formuliert wird (vgl. dazu 4.3.5.2.), ist ebenfalls noch an die Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte gebunden, so allerdings, daß zur Formulierung dieser Handlungsrolle weiteres legislatives Material (die Opfertorot) eingebracht wird. So wird im Rahmen der Makrostruktur weitergedacht. Durch dieses Weiterdenken wird die Opferfunktion von Heiligtum und Priestern neu und betont in die sinaitischen Heiligtumstexte eingebracht. Dabei wird gleichzeitig der Gedanke der "Eigenkirche Jahwes" so aufgenommen und fortgeführt, daß die aaronidische Priesterschaft als "Eigenpriesterschaft" Jahwes erscheint.

Wie bei den Handwerkern wird auch bei den Priestern auf deren grundsätzliche Bindung an das Volk geachtet, insbesondere dadurch, daß die Priester bei ihrer "Weihe" in der Funktion des opfernden Laien dargestellt sind.

Insgesamt hat sich der schon bei der Betrachtung der Kotexte entstandene Eindruck weiter verstärkt, daß auch in den sinaitischen Heiligtumstexten selbst im Rahmen einer Makrostruktur konzeptionelle Linien entwickelt werden und daß diese dann weiter- und umgedacht werden, - kurz, daß innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte Auslegungsprozesse stattgefunden haben.

Es wird die Aufgabe des folgenden Abschnitts sein, für diese Prozesse, deren konzeptionell-tiefenstrukturelle Seite wir bisher verfolgt haben, Indizien auf der Textoberfläche zu sammeln, um damit dann zu einer konzeptionell und oberflächlich ausweisbaren Texthypothese zu gelangen.

5. Der Oberflächentext der sinaitischen Heiligtumstexte

5.1. Zu Problemstellung und Methodik

Wir wenden uns im folgenden Abschnitt dem Oberflächentext der sinaitischen Heiligtumstexte zu. Dabei gehen wir, wie schon in den beiden vorhergehenden beiden Abschnitten, vom komplexen Großtext (Ex 25 - 31; 35 - 40; Lev 8 und 9) aus. Dieser Großtext soll auf die Merkmale von Kohäsion bzw. Nichtkohäsion untersucht werden (vgl. dazu oben 1.3.2.). Als Gesichtspunkte und als analytisches Instrumentarium leitend sind dabei Signale des Oberflächentextes, die über Kohäsion bzw. Nichtkohäsion Aufschluß geben (siehe dazu gleich).

Die Signale werden dann zu "Katalogen" gesammelt und geordnet, so daß sich Hinweise auf die Kohäsion bestimmter Textkomplexe ergeben. Dabei läßt dieser Katalog noch keine endgültigen Schlüsse auf die Texthaftigkeit dieser Komplexe zu. Sehr wohl jedoch werden sich Durchblicke auf Korrelationen von Erscheinungen der Textoberfläche und konzeptionellen, tiefenstrukturellen Momenten ergeben (5.2. "Kohäsion und Kohärenz in den sinaitischen Heiligtumstexten").

Die systematische Zusammenschau und Korrelation dieser Momente wird dann in dem unmittelbar anschließenden Abschnitt 6, zur Texthypothese führen.

Aus der Fülle der Signale, mit deren Hilfe auf der Textoberfläche die Zusammengehörigkeit von Zeichenmengen erkennbar ist¹, sollen hier zwei Gruppen von Signalen hervorgehoben werden und weiterhin als leitende Gesichtspunkte dienen: 1. Die Signale der "Phorik" und 2. die Signale der Textgliederung.

5.1.1. Signale der Phorik

Unter "Phorik" verstehen wir den Inbegriff aller jener Verweissysteme, durch die Textteile - vorwiegend im mikrotextuellen Bereich (von Satz zu Satz) - miteinander verknüpft werden.

Das bedeutendste Verweissystem dieser Art wird durch den Gebrauch der Pronomina konstituiert. Es beruht auf den Prinzipien von Rekurrenz und Sub -

¹ Vgl. dazu die etwas unsystematische, aber gleichwohl instruktive Zusammenstellung bei W.DRESSLER, Einführung, S. 16 - 91.

stitution². Im textinternen Gebrauch verweisen pronominale Morpheme auf Nomina, Eigennamen oder auch ganze "Sachverhalte", die erkennbar neu in den Text eingeführt wurden. Sie ersetzen (Substitution) und wiederholen (Rekurrenz) diese Textakteure zugleich. Zumindest auf der Textstrecke, zwischen dem letztmaligen Erscheinen eines Pronomens, dessen Verweisziel eindeutig ist und dem erstmaligen Erscheinen des angezielten Akteurs herrscht Kohäsion in Bezug auf den Akteur und seine Handlungen.

Dabei heißt die Beziehung zwischen Pronomen und angezieltem Akteur "anaphorisch", wenn die Verweisrichtung vom Pronomen aus gesehen nach oben (zurück) zielt. Der nach unten gerichtete Verweis, der in der Pronominalisierung nicht häufig anzutreffen ist, heißt entsprechend "kataphorisch".

Ähnlich wie die Phorik der Pronomina funktioniert auch die Phorik des Artikels im textinternen Gebrauch, nur daß beim Artikel die Funktion der Substitution wegfällt. Als textinterner Verweis ist der Artikel ein Wiederholungsanzeiger. Er signalisiert für das Morphem, bei dem er steht: "Dieser Textakteur wurde schon einmal genannt."

Insgesamt lassen die Signale der "Phorik der Akteure" dann Kohäsion erkennen, wenn die Verweisketten lückenlos sind, wenn also über eine bestimmte Textstrecke hinweg Verweismorpheme und angezielte Akteure lückenlos verfolgbar sind. Inkohäsion liegt vor, wenn die Verweisketten unterbrochen sind. Die Unterbrechung geschieht entweder dadurch, daß "determinierte" Akteure erscheinen, die nicht eindeutig eingeführt wurden oder wenn auf einer Textstrecke pronominale Morpheme unvermittelt Genus und /oder Numerus wechseln.

Für die sinaitischen Heiligtumstexte werden wir die "Phorik der Akteure" in Abschnitt 5.2.2 untersuchen.

Neben dem gerade beschriebenen Verweissystem, das von nominalen Textelementen ausgeht, kann auch die hauptsächlich verbal bestimmte Syntax, genauer, die Art der Satzverbindungen eines Textes, phorische Funktionen haben. Die Syntax des biblischen Hebräisch hat hier ein Verweissystem von besonderer Stringenz entwickelt, das zudem den Vorteil hat, an der Textoberfläche leicht identifizierbar zu sein.

Dieses Verweissystem geht aus von den sogenannten "Konsekutivtempora", den mit diesen Tempora gebildeten "Formationen" (Satzbildungstypen) und den aus diesen Formationen gebildeten Satzreihen, ist aber nicht auf Sätze mit diesen Tempora beschränkt.³

²Vgl. dazu a.a.O. S. 20.

³Vgl. dazu vor allem W.GROSS, Verbform und ders., Verbalsystem, S. 61 ff.

Die proklitischen Morpheme wa- an Formen der Präformativkonjugation (Formation wayyiqtol - x), bzw. w^e- an Formen der Afformativkonjugation (Formation w^e - qatal - x) implizieren sehr häufig folgenden Verweis⁴: "Es gibt mindestens einen Sachverhalt, der dem gerade formulierten Sachverhalt vorausgeht und es kann erwartet werden, daß weitere Sachverhalte folgen." Nach der grammatischen Literatur haben die Konsekutivtempora die Funktion, den "Progreß" von Handlungen in der Vorzeitigkeit, bzw. in der Nachzeitigkeit anzuzeigen. Textlinguistisch bedeutet diese Funktion: Formationen mit Konsekutivtempora sind notwendigerweise anaphorisch, mit hoher Wahrscheinlichkeit kataphorisch, in jedem Falle jedoch Anzeiger von Textkohäsion.

Darüber hinaus haben diese Formationen und Formationsreihen auch noch die Eigenschaft, andere Formationen an sich zu binden. Die Grammatiker fordern für wayyiqtol-Reihen eine vorausgehende x-qatal-Formation oder ein ״ו״י als Anfangspunkt des durch die Konsekutivreihe gebildeten Progresses⁵. Für w^e-qatal-Reihen erfüllt diese Funktionen meist - nicht immer - eine Formation mit Verben in der Imperfektklasse (yiqtol, q^etol)⁶. Weiter können Sätze der Formationen (w^e-) x-qatal bzw. (w^e-) x-yiqtol eindeutig kohäsiv in die Konsekutivreihen eingebunden sein, etwa bei verneinten Sätzen, oder dann, wenn der Progreß zur Einbringung von Hintergrundinformationen zu unterbrechen ist.

Textkomplexe, die durch wayyiqtol-Reihen zusammengehalten sind, werden mit vorzeitigem Bezug auf den Sprecher/Hörer gesagt und gehört. Man hat von daher das wayyiqtol als "erzählendes Tempus"⁷, ja als hebräischen "Narrativ"⁸ bezeichnet. Dies mag "faktisch" zutreffen, insofern das wayyiqtol ganz überwiegend in - nach vorthoretischem Empfinden - erzählenden Texten anzutreffen ist. Es sollte aber nicht übersehen werden, daß die Kategorie "Erzählung" eine theoretisch komplexe Kategorie ist, die neben den grammatischen Komponenten konzeptionelle und pragmatische Komponenten enthält⁹. Auch hier gilt (vgl. 1.2.1.), daß die grammatische Komponente eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung des Begriffs der Erzählung ist.

Zusammenfassend ist zur "Textsyntax" (Phorik der Formationen) zu sagen: Kohäsion liegt vor, wenn und solange Sätze mit Formationen der Typen

⁴Über Ausnahmen für das wayyiqtol vgl. W.GROSS, Verbform, S.164.

⁵Vgl. GesK §110; P.JOUON, Grammaire, § 118; W. GROSS, Verbalsystem, S.64; R.BARTELMUS, HYH, S.70f.

⁶Vgl. GesK 112; R.BARTELMUS, a.a.O. S. 73ff.

⁷GesK 111a.

⁸W.SCHNEIDER, Grammatik, §25,4.

⁹Vgl. dazu nur den Art. "Erzähltextanalyse" in H.STAMMERJOHANN, Handbuch, S.112ff.

wayyiqtol -x, bzw. w^e-qatal-x samt ihren "Begleitformationen" in Reihe stehen. Ein Wechsel der Formationen ist Merkmal von Inkohäsion.

Die Textsyntax der sinaitischen Heiligtumstexte werden wir im Unterabschnitt 5.2.1. untersuchen.

5.1.2. Signale der Textgliederung

Unter Signalen der Textgliederung verstehen wir zunächst kürzere oder längere Textteile, die lexikalisch, durch Formalisierung und refrainartige Rekurrenz oder aber explizit "Gliederung", d.h. Anfang oder Ende von Textteilen, konstatieren.

Lexikalische Textgliederungssignale sind etwa die von W.SCHNEIDER¹⁰ so genannten "makrosyntaktischen Zeichen" (z.B. וְהָיָה, וְעָתָה, וְיָדִי). Formalisierte Textgliederungssätze, wie das in den sinaitischen Heiligtumstexten häufige יְהוָה צוּר כְּאִשֶּׁר, sind besonders dann signifikant, wenn sie refrainartig wiederholt stehen. Die Textstrecke, über die hinweg sie zu beobachten sind, wird zugleich in sich strukturiert und gegenüber den Kotexten als zusammengehörig erwiesen. Explizite Anfangs- oder Schlußsignale können kurz (z.B. "Dies ist der Beginn..." Mk 1,1), aber auch recht umfangreich sein. Umfangreich sind sie etwa dann, wenn sie den Charakter von eröffnenden oder abschließenden Zusammenfassungen haben und Stichworte einer längeren folgenden, bzw. vorhergehenden Aussagekette in gedrängter Form wiederholen.

Textgliederungssignale dieser Art werden wir für die sinaitischen Heiligtumstexte im Unterabschnitt 5.2.3. untersuchen.

Abgesehen von den Signalen der beschriebenen Art, wird der Text auch durch die Anordnung seiner Inhalte gegliedert; auf diese Inhaltsabfolge soll ebenfalls geachtet werden. Zur (oberflächenhaften!) Markierung der Inhaltsabfolge werden Lexeme aus bestimmten "semantischen Feldern"¹¹ verwendet, deren Stellung im Großtext durch die Nähe anderer Oberflächensignale hervorgehoben wird und / oder die durch ein erkennbares Rekurrenzmuster als strukturierende "Signalworte" ausgewiesen sind. Diese "Inhalte" erscheinen hier also nicht als "Propositionen", als "Sinneinheiten", sondern als Oberflächensignale.

Die Inhalte in diesem Sinne werden wir im Unterabschnitt 5.2.4. untersuchen.

¹⁰W.SCHNEIDER, Grammatik, §54.

¹¹In unseren Texten sind dies etwa: Substantive, die das Heiligtum und sein Inventar umfassen; Verben, die Tätigkeiten des Bauens, Opfern u.ä. bezeichnen. Zum Begriff "semantisches Feld" vgl. J.LYONS, Einführung, S.439.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die hier vorgestellten Kohäsions-/Inkohäsionsmerkmale sind - insbesondere bei isolierter Okkurrenz - nicht mit den literarkritischen Kriterien zur Beurteilung von Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit ¹² zu verwechseln. Unsere Überlegungen etwa zu den Textgliederungssignalen (Refrains) deuten daraufhin, daß Momente der Inkohäsion im mikrotextuellen Bereich (hier etwa: eine Unterbrechung einer wayyiqtol-Reihe durch eine refrainartige Formel) für einen größeren Textbereich durchaus kohäsionsbildend sein können. "Texthaftigkeit" in Textkomplexen ist - auch schon für die Hypothesenbildung - eine Systemfrage, bei der es auf das "sinnvolle", d.h. letztlich von den Konzepten und Makrostrukturen bestimmte Zusammenspiel der oberflächenhaften Merkmale eines Textes ankommt.

¹² Vgl. W. RICHTER, Exegese, S.49 ff ; H. BARTH, O. H. STECK, Exegese, S.34.

5.2. Kohäsion und Kohärenz in den sinaitischen Heiligtumstexten

5.2.1. Die Textsyntax (Phorik der Formationen)

Das Textkorpus der sinaitischen Heiligtumstexte läßt sich unter dem Gesichtspunkt der Textsyntax leicht in zwei Teilkomplexe aufteilen. In Ex 25 - 31 dominieren die Formationen w^e qatal-x und (w^e-) x-yiqtol, d.h. "imperfektive" Formationen¹; in Ex 35 - 40; Lev 8f dominieren die Formationen wayyiqtol-x und (w^e-) x-qatal, d.h. "perfektive" Formationen. Dabei fällt allerdings auf, daß die imperfektiven Formationen mit Ex 35,1-11 in das Teilkorpus Ex 35 ff hin - einreichen. Die textsyntaktische Zweiheit der beiden Teilkorpora entspricht natürlich der altbekannten inhaltlichen Dualität von Anordnung und Ausführung des Baues des Sinaiheiligtums.

5.2.1.1. Zur Textsyntax in Ex 25 - 31

Das Teilkorpus von Ex 25 - 31 ist, wie gesagt, durch Formationen mit im - perfektiven Verbalformen bestimmt. Dabei lassen sich deutlich Textteile mit einer "Normalsyntax" von solchen mit einer gegenüber der Normalform modifizierten oder abweichenden Syntax unterscheiden.

5.2.1.1.1. Die Normalsyntax

Die Normalsyntax erscheint in Ex 25,11 - 27,8; 28, 6-39; 30,1-10. 17-21. 22-32. 34-37. An dieser Liste der Texte fällt zunächst auf, daß die beiden Stücke Ex 25,1-10 und 28,1-5 nicht aufgeführt sind. Die beiden Abschnitte sind aus vielfältigen Satztypen zusammengesetzt und weisen vor allem eine gebrochene Phorik der Akteure auf (vgl. dazu unten 5.2.2.). Dies hat u.E. seinen Grund darin, daß die beiden Abschnitte zentrale Überschrift- und Gliederungsfunktionen wahrnehmen. Sie sind gewissermaßen "Kopfstücke" für die dann folgenden Textkomplexe (vgl. unten 5.2.3.2.). Es wird sich zeigen, daß sie aus jeweils mehreren Textgliederungssätzen zusammengesetzt sind. Die Syntax dieser Abschnitte ist also mutmaßlich wesentlich von deren textgliedernder Funktion bestimmt².

¹Zur Terminologie vgl. W.GROSS, Verbalssystem, S.62 ff.

² Dies hat u.E. K. KOCH, Priesterschrift, S. 7ff, übersehen. KOCH hat aus dem Vergleich der Syntax von Ex 25,1-9 ("gefügter Befehlstil") und Ex 25,23-30 (formularhafte Rede") Fragestellung und Arbeitshypothese seiner Untersuchung gewonnen. U.E. ist das Problem der "Verschiedenheit des Stils" eben nicht nur durch die Annahme "ältere(r) Vorlage(n) und später(r) ergänzende(r) Überarbeitungen" lösbar.

Nun jedoch zur "Normalsyntax". Exemplarisch stellen wir zunächst die Syntax des Abschnitts Ex 25,11-22 dar:

11	w ^e qatal	וצפית
	x-yiqtol	הצפנו
	w ^e qatal	ועשית
12	w ^e qatal	ויצקת
	w ^e qatal	ונחזה
	NS (syn)	
	NS (syn)	
13	w ^e qatal	ועשית
	w ^e qatal	וצפית
14	w ^e qatal	והבאת
15	x-yiqtol	יהיו
	x-yiqtol	לא יסרו
16	w ^e qatal	ונחח
	(abh.Satz)	אשר אתן...
17	w ^e qatal	ועשית
	NS (asyn.)	
	NS (syn.)	
18	w ^e qatal	ועשית
	x-yiqtol	חעשה
19	q ^e tol	ועשה
	NS	
	x-yiqtol	חעשו
20	w ^e qatal	והיו
	NS	
	x-yiqtol	יהיו
21	w ^e qatal	ונחח
	w ^e -x-yiqtol	חתן
	(abh. Satz)	אשר אתן
22	w ^e qatal	ויעדתי
	w ^e qatal	ודברתי
	(abh.Satz)	את כל אשר אצוה

Das Gerüst dieser Syntax wird, auch über Ex 25,11-22 hinaus, durch eine Reihe von w^e qatal-x-Formationen gebildet, die durch Nominalsätze einerseits³ und durch x-yiqtol-Formationen andererseits⁴ unterbrochen wird. Auffällig ist, daß die Nominalsätze asyndetisch im Zusammenhang der w^e qatal-Formationen stehen, untereinander aber meist verbunden sind (vgl. etwa 25,10.17b. 23b. 33; 26,2.8. 26b). Dagegen bleiben die x-yiqtol-Formationen, wenn sie (selten genug) nebeneinander zustehen kommen, auch untereinander meist unverbunden. Funktional sind die Nominalsätze wie die x-yiqtol-Formationen als asyndetische Umstandssätze anzusprechen⁵.

Ein Blick auf 25,11-22 zeigt, daß diese Phorik der Formationen und die Abfolge der Inhalte eng aufeinander bezogen sind. Mit w^e qatal-Formationen werden jeweils neue Arbeitsvorgänge bei der Herstellung der Lade eingeführt. Demzufolge werden auch neue Einzelteile des Inventars oder der Ausstattung mit solchen Formationen eingeführt. Die besonderen Umstände dieser Arbeitsvorgänge oder weitere Qualifikationen der Einzelteile sind hingegen mit x-yiqtol-Formationen ausgedrückt. Die Nominalsätze sind nahezu ausschließlich für Maßangaben reserviert.⁶

³Vgl. etwa Ex 25,10.12b.17b.19.20.23.32; 26,2.8.16f.18f. 26f; 27,1.19.21b; 28,16.34; 30,2.

⁴Vgl. 25,11ab.15ab.18b.19b.27.29b.31.39;
26,1b.3.5.7b.12b.13.17b.31b;
27,1bb.2.3b.21a;
28,7.11.14ab.15.16a.21.37b.39b;
29,2b.35b;
30,1b.2.4.7b.9.12.13.14.15.25.29.31ff.
31,13-15. Ca. 50 Belege.

⁵Vgl. GesK §156; P. JOÜON, Grammaire, § 159 b-c; R.MEYER, Grammatik, §112,4; sowie: E.KUHR, Hypotaxe, S.13ff. Mein Kollege R.BARTELMUS weist mich daraufhin, daß die x-yiqtol-Formationen in dieser Funktion als "explikative Asyndesen" bezeichnet werden.

⁶In ähnlicher Weise, aber ohne syntaktische Kategorien, hat auch schon R.BORCHERT, Stil, den vorliegenden "Stil" beschrieben. Er geht aus von Ex 25,23-30 (Tisch) und kommt zu folgenden Ergebnissen: Die konstitutiven Elemente dieses "Stils" seien: "Der anzufertigende Gegenstand ist in einer Oberbestimmung genannt; der Befehl zur Herstellung wird in Einzelbestimmungen genauer detailliert; diese sind hin und wieder durch Erläuterungen erweitert; sowohl das ganze Kultgerät wie auch seine Einzelteile können eine Zweckbestimmung bei sich haben." (A.a.O. S.33). Was BORCHERT Oberbestimmung nennt, ist (vielleicht mit Ausnahme von 26,1) syntaktisch aber nicht markiert.

Diese Syntax verleiht insbesondere dem Abschnitt Ex 25,11 - 27,8 ein hohes Maß an Kohäsion. Die Abschnitte in Ex 28,6 - Ex 30, die in dieser Syntax gestaltet, aber durch andere Darstellungsmittel, insbesondere durch Textgliederungssignale, von Ex 25,11ff abgehoben sind, werden gleichwohl an die in Ex 25,11ff angelegte "Kohäsionsebene" angeschlossen.

In diesem Zusammenhang ist kurz auf ein Spezialproblem des Textkorpus Ex 25-31 einzugehen: seinen Modus. Kommentare und Monographien verstehen ihn - soweit wir sehen - einhellig jussivisch. Vom konzeptionellen Zusammenhang her liegt dies nahe. Es ist aber zu bemerken, daß diejenigen yiqtol-Formen, bei denen eine Kurzform morphologisch möglich ist, mit einer Ausnahme (Ex 25,15b: יָסֵר) die Langform wählen. Dies gilt insbesondere für das häufige חָשָׂה (Ex 25,29; 26,1.4.f.7.17.29b; 28,11; 31,1 u.ö.), für יָהָיָה (Ex 27,1b; 26,24b; 28,7; 31,2) sowie für Einzelformen wie חָצַפָּה (Ex 26,29a) und חָצוּה (Ex 27,20).⁷ Von der morphologischen Seite her ist das iussivische Verständnis und die entsprechende Wiedergabe so sicher nicht.

Einzugehen ist auch noch auf besondere Formationen innerhalb der nach der Normalsyntax gestalteten Textteile, soweit sie für die Kohäsionsverhältnisse signifikant sein könnten.

1. Zweimal erscheint die Imp-Form יַעֲשֶׂה (Ex 25,19,aa und 28,42 jeweils MT). Angesprochen ist Mose. Eine besondere Funktion dieser Imp-Formen ist nicht erkennbar.
2. Die ca.10 Belege für die Formation w^e -x-yiqtol (25,21b; 26,1.4.22.29; 27,20; 30,4.8. 20.30) sind insofern signifikant, als ihr numerisches Verhältnis zu den x-yiqtol-Belegen (vgl. oben Anm. 4) ein Unterscheidungskriterium zu den Textteilen mit modifizierter Normalsyntax darstellt.

5.2.1.1.2. Modifizierte und abweichende Textsyntax

Von den Textteilen mit Normalsyntax unterscheiden sich zunächst Ex 28,40ff; 29; und 30,11-16 durch ein stärkeres Auftreten der w^e -x-yiqtol - Formationen gegenüber den x-yiqtol Formationen.

In Ex 29 dominieren zudem die w^e qatal-Formationen ohne die in der Normalsyntax üblichen Unterbrechungen durch Umstandssätze. (Nominalsätze erscheinen meist als Gliederungssätze.). Dieses modifizierte Bild der

⁷GesK, §109a, Note 1, bemerkt -ohne auf unseren Textbereich einzugehen - zu dem Problem: "In betreff der Verba הָיָה gilt, daß als Jussiv ... häufig die unverkürzte Imperfektform verwendet wird..."

Normalsyntax ist insbesondere in Ex 29 auf die gattungstypische Syntax der "Rituale" zurückzuführen⁸.

Darüberhinaus fallen in Ex 25-31 noch folgende abweichende Sonderformen der Textsyntax auf:

1. In Ex 31,1-6 erscheinen wayyiqtol- und x-qatal-Formationen. Sie sind dadurch bedingt, daß die Berufung der Handwerker außerhalb des Kompetenzbereiches des Mose gedacht ist. Jahwe teilt dem Mose mit, er habe die beiden Handwerker berufen.

2. Schließlich erscheinen in zwei Textteilen listenartige Zusammenstellungen. Dies ist zunächst in Ex 27,9-18(19) der Fall. Von einem einzigen Verbalsatz eingeleitet (...ועשית את חצר המשכן...) werden die Einzelteile des Vorhofes, ihre Maße und weitere Erläuterungen ohne weitere verbale Satzglieder so aneinandergereiht, daß der Leser, der die Normalsyntax kennt, sich die entsprechenden verbalen Satzglieder "dazudenken" kann. Der Abschnitt Ex 31,7-11 ist ebenfalls durch einen Verbalsatz eingeleitet (V.6b:: וַעֲשׂוּ כָל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ), dieser wird dann fortgeführt durch eine umfassende Liste aller Teile des Heiligtums, deren Herstellung in Ex 25-30 angeordnet wurde. Syntaktisch kann diese Liste wohl als ein Satz mit mehreren direkten Objekten aufgefaßt werden.

5.2.1.2. Zur Textsyntax in Ex 35 - 40

Wir grenzen auch hier, wie in 5.2.1.1., jene Textteile aus, die mutmaßlich Textgliederungsfunktionen haben. Dies gilt zunächst für den ganzen Abschnitt Ex 35,1-19 (vgl. oben 5.2.3.2.3.) als "Kopfstück" und Ex 39,32-43 als Schlußstück (vgl. unten 5.2.3.2.4.).

Außerhalb dieser "Funktionspunkte" des Textes weist das Textkorpus eine bei weitem differenziertere Syntax auf, als seine konzeptionelle Funktion, Aus-führungserzählung zu sein, dies erwarten läßt.

Eine zur "Normalsyntax" gewissermaßen spiegelbildliche Syntax erscheint erst in Ex 36,8b - 38,20, sowie in Ex 39,1-31. Was in diesen Stücken als wayyiqtol-x- bzw. als (w^e-) x-qatal- Formation formuliert ist, war im Anord -

⁸Vgl. R.RENDTORFF, Gesetze S.6. Hier -und u.E. nur hier- ist der Vergleich der sinaitischen Heiligtumstexten mit den "Ritualen" konzeptionell und formal sinnvoll. Gegen K.KOCH, Priesterschrift, S. 32. Vgl. oben 2.3.2.

nungsteil w^e qatal-x-Formation, bzw. x-yiqtol-Formation. Nominalsätze bleiben selbstverständlich Nominalsätze.⁹

Die eigentliche Ausführungserzählung beginnt mit den drei an das Kopfstück Ex 35,1-19 anschließenden wayyiqtol-Formen in Ex 35,20.21.22. An die drei wayyiqtol-Formationen schließt ein Block mit (w^e -)-x-qatal-Formen an (V.22b-29) an. Offenbar geht es darum, im Nachgang zu erläutern, was sich zwischen dem "Hinausgehen" der Gemeinde (V.20: וַיֵּצֵא) und dem (Wieder-)kommen der Freiwilligen mitsamt ihrer Abgabe V.21/22: וַיָּבִיאוּ¹⁰) zugetragen hat.

Die Erzählung schreitet fort durch die wayyiqtol-Form וַיֵּצֵא (V.30). Sie markiert die Einleitung einer Moseredede, durch die, in Anlehnung an 31,1-11, die beiden Handwerker in die Ausführungserzählung eingeführt werden. (Ex 35,30 - 36,1). Ein kurzes, zusammenhängendes Stück "Erzählung" (wayyiqtol- und x-qatal-Formationen) folgt und führt insofern zu einem Ziel, als es schließlich den Beginn der Herstellungsarbeiten an der Wohnung konstatiert (Ex 36,2 - 36,8a).

Im Gegensatz zum darauf folgenden Abschnitt 36,8b - 38,20 mit seiner "Spiegelsyntax" zum Anordnungsteil ist Ex 35 - 36,8a syntaktisch (und inhaltlich) höchst "zerklüftet". Dennoch scheint eine textsyntaktische und eine inhaltliche Grundlinie erkennbar. Im "Kopfstück" (Ex 35, 1-19), das als Rede mit erzählender Einleitung gestaltet ist, fällt der Text noch einmal in den Anordnungsmodus zurück. Die Freiwilligen sollen ihre Abgaben bringen und die Kunstfertigen sollen mit der Arbeit beginnen. Diese Ansätze erscheinen im "Ausführungsmodus" in den wayyiqtol-Formationen von Ex 35,20ff (die Freiwilligen kommen und bringen ihre Gaben) und Ex 36, 1b-8a (Die Handwerker und die Kunstfertigen beginnen mit den Arbeiten). Syntaktisch mehr oder weniger inkohäsiv eingebunden finden sich modifizierte Zitatstücke (Ex 35,2f - Sabbatgebot; 35,30 - 36,1 - Berufung der Handwerker) aus dem Anordnungsteil und Listen (35,5b-8. 11-19).

⁹Einen erratischen Block zwischen der Herstellererzählungen für das Heiligtum und die Priesterkleider bildet auch unter textsyntaktischen Gesichtspunkten die "Abrechnung" Ex 38,21-31. Die VV. 21-23 machen den Eindruck eines komplexen Gliederungssignals. Die VV. 24-31 lassen sich syntaktisch in NSs, sowie in durch וַיִּזְכֹּר verzeitete "Quasi-Nominalsätze" auflösen und machen im ganzen einen listenhaften Eindruck.

¹⁰Die mass. Q-Form wird mit S , u und LXX oft als Hi-Form verstanden (vgl. B.BAENTSCH, Exodus, S.289 für VV.21f; BEER/GALLING, Exodus, S.166f für V.22). U.E. empfiehlt sich dies nicht. Eine defektive Schreibung des Hi ist zwar grundsätzlich möglich. Aber die beiden fraglichen Formen haben keine dir. Objekte, was für ein kausatives Verständnis von וַיָּבִיאוּ wohl erforderlich wäre.

Einen textsyntaktisch völlig eigenständigen Block bildet Ex 40. Das Kapitel läßt sich, wie die sinaitischen Heiligtumstexte als ganze, aufgliedern in einen Anordnungs- und einen Ausführungsteil. Im Anordnungsteil dominiert eine weqatal-Reihe (Ex 40,2-15), die nach Gliederungssätzen (V.16f) durch eine wayyiqtol-Reihe "gespiegelt wird, unterbrochen nur durch das refrainartig eingeblendete **כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה**.

Lev 8 schließlich spiegelt weitgehend die Syntax von Ex 29.

5.2.1.3. Zusammenfassung

Zunächst fällt auf, daß der "Anordnungs- und der Ausführungsmodus" nicht nur das Verhältnis der beiden großen Textteile Ex 25 - 31 und 35 - 40 zueinander bestimmt, sondern auch den zweiten Textkorpus (35 - 40) in sich differenziert und von Ex 29 nach Lev 8 über die beiden Großteile hinausreicht.

Weiterhin fällt auf, daß die "Normalsyntax" (Ex 25,11 - 27,8) eine für den Gesamtzusammenhang prägende Bedeutung hat. Sie schlägt auch danach immer wieder durch, erscheint dann aber in einer zunehmend modifizierten Form. Text - syntaktisch gesehen ist der Ausführungsteil jedenfalls kein einfacher Abklatsch des Anordnungsteiles.

5.2.2. Die Phorik der Akteure

5.2.2.1. Die "Du/Sie (Ihr) - Inkohäsion" in Ex 25 - 36

Die Du/Sie (Ihr) -Inkohäsion erscheint erstmals im Übergang von Ex 25,1-10 zu dem Textteil Ex 25,11 - 28,8, der sich uns unter syntaktischen Gesichtspunkten als kohäsiv dargestellt hat (vgl. oben 5.2.1.1.). Das Phorik-Problem ist einfach dies: In Ex 25,1ff beauftragt Jahwe den Mose, bei den Freiwilligen ("sie", "ihr") eine Abgabe zu erheben, damit "sie" ein Heiligtum für ihn (Jahwe) herstellen; mit der Herstellung der Lade sollen "sie" beginnen (V. 8 - 10).

Dann aber richtet Jahwe ab Ex 25,11 bis 27,8a die Herstellungsanweisungen für die Lade, den Tisch, den Leuchter, die Wohnung und den Altar an ein "Du", mit dem, nach der ab 24,15ff vorgestellten Szene auf dem Berg, nur Mose gemeint sein kann.

In der Forschung ist dieses Phorikproblem insbesondere an dem ... וְאַתָּה von Ex 25,10 manifest geworden. Schon die LXX haben versucht, das Problem wenigstens aus den detaillierten Herstellungsweisungen herauszuhalten und die 3.P.Pl des וְאַתָּה durch eine 2.P.Sg.Fut. (καὶ ποιήσεις) ersetzt. Die meisten modernen Ausleger sind den LXX darin gefolgt. B.BAENTSCH meint, "Rücksicht auf 31,1" habe "hier und da schon den Plural einfließen lassen"¹. Das meint: Der Plural hat die beiden Handwerker im Auge. Anders herum, aber mit demselben Effekt, versuchte J.POPPER den Singular zu begründen². Er sei durch 37,1 (Bezalel stellt die Lade her.) beeinflusst. Dagegen verweist die jüdische Tradition u.E. ganz zurecht auf die anaphorische Beziehung des וְאַתָּה in V. 10 zu Ex 25,1-9, insbesondere zu V.8.³

K. KOCH hat den Text von Ex 25,10 nicht geändert. Die 3. P.Pl. weist er tentativ der "Vorlage" zu, "die dann natürlich durchgehend in dieser Weise gesprochen haben wird"⁴.

Am genauesten beobachtet hat den Sachverhalt G.v.RAD: "Wer von Ex 25,8 herkommt, wird nichts anderes erwarten, als daß die erste Detailanweisung beginne: >Und sie sollen eine Lade anfertigen.< Er wird aber um so mehr erstaunt sein, daß im folgenden fast ausschließlich Mose allein mit einem stereo -

¹B.BAENTSCH, Exodus, S.224; vgl. G.BEER/K.GALLING, Exodus, S.130; M.NOTH, Exodus, S.164; B.S. CHILDS, Exodus, S.523.

²J. POPPER, Stiftshütte, S.216, Anm.

³Vgl.U.CASSUTO, Exodus, S.328 und POPPERs Hinweis (vgl. vorige Anm.) auf Maimonides.

⁴K.KOCH, Priesterschrift, S. 10, Anm. 3.

typen >und dann sollst du...< angeredet ist."⁵ Es scheint nun, daß v. RAD diese Beobachtung nicht so recht in seine Zweiquellentheorie einzubauen wußte. Er spricht zunächst davon, Mose und die Israeliten seien in der 2. P.Pl. zusammengefaßt⁶, dann nimmt er eine "Mosetradition"⁷ an und in seiner syn - optischen Übersicht spricht er von einer "Du-Quelle", die er ihrerseits seiner P^B- Quelle zuordnet.

Wir meinen, daß jeder textkritische Versuch, die 3.P.Pl. in V.10 mit den LXX in eine 2.P.Sg. zu verwandeln, das Phorik-Problem nicht löst, sondern nur verschiebt. Literarkritische Versuche (auch der Versuch KOCHs), mit diesem Problem umzugehen, übersehen meist, daß die 3.P.Pl. für diejenigen, die das Heiligtum bauen, einen sehr festen Platz in den sinaitischen Heiligtumstexten hat. Wir meinen, dieses Problem sollte noch genauer gefaßt und erklärt werden. Unserer Erklärung, die wir nun entfalten wollen, recht nahe ist G.v.RAD mit seinen beiden Stichworten "Mosetradition" und "Du-Quelle".

Wir verfolgen das Phorikproblem zunächst an den Texten weiter. Wie gesagt, hält sich das "Du" zunächst nahezu ungebrochen (vgl. aber 25,19b "ihr", 25,37b "er", 26,31b "er", 26,33 "euch") bis Ex 27,8b. Dort erscheint wieder ein "Sie". Es steht am Ende der Herstellungsanweisung für den Altar und zwar im letzten der drei Verweissätze auf die Bergszene. Bemerkenswert ist die Kohäsion mit 25,8f (vgl. dazu auch unten 5.2.3.2.4.):

עשו... ככל אשר אני מראה אותך חבנית... וכן תעש (25,8f)
 כאשר הראה אתך בהר כן יעש (27,8b)

Die "Du/Sie-Inkohäsion" erscheint wiederum massiv in Ex 28,1-5f. Hier zeigt sich auch deutlich die Verankerung der 3.P.Pl. im Set der Akteure der sinaitischen Heiligtumstexte. Die VV. Ex 28,1f sprechen zunächst wieder Mose allein an. Er soll die künftigen Priester herantreten lassen und ihnen Kleider machen. VV. 3-6 fahren dann aber fort:

וְאַתָּה תְּדַבֵּר (V.3)
 אֵל כָּל חֹכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מֵלֹאחֶיךָ רוּחַ חֵכְמָה
 וַעֲשׂוּ אֵין בְּנֵדֵי אֲהֶרֶן...
 וְאַלֹהֵי הַבְּנָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ... (V.4)
 וַעֲשׂוּ...
 וְהֵם יִקְחוּ.. (V.5)
 וַעֲשׂוּ... (V.6)

In Ex 28,3-6 wird also eine durchgehende "Sie"-Reihe eröffnet, erst V. 9 fällt mit dem nächsten Verbalsatz in eine "Du"-Reihe zurück. In Ex 28,3ff

⁵G.v.RAD, Priesterschrift, S.59.

⁶A.a.O. S.57.

⁷A.a.O. S.59.

werden - im Unterschied zu 25,1ff - eindeutige Subjekte für die "Sie"-Reihe genannt. Es sind die "Kunstfertigen". Dies verbindet den "Sie"-Abschnitt von Ex 28,3ff mit dem entsprechenden "Sie"-Abschnitt in Ex 35,10; 36,1ff so, wie die Freiwilligen von Ex 25,2 mit den Freiwilligen in Ex 35,5.20ff phorisch verbunden sind. Wie schließlich die Aufforderung, für das Heiligtum zu spenden und es herzustellen nach 25,2.8 zuerst an die Israeliten in corpore gerichtet ist, so wird in Ex 39,32b gesagt:

ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה יהוה את משה כן עשו:

In den durch die "Sie"-Phorik verbundenen Stellen scheinen sich die Oberflächenorte der in 4.3.4. erarbeiteten Volk-Heiligtums-Konzeption herauszuschälen.

Umso dringlicher bedarf nun die "Du"-Phorik innerhalb dieser "Sie"-Stellen einer Erklärung. Dazu gehen wir zunächst der Frage nach, ob und wie die "Du"-Phorik mit der "Sie"-Phorik verbunden ist.

Der Ort dieser Verbindung ist u.E. in der in 25,9 formulierten "Tabnit-Theorie" zu suchen. In Ex 25,8f heißt es:

ועש לי מקדש... ככל אשר אני מראה אותך את חבנית המשכן...
וכן תעש :

Es fällt auf, daß in dieser Formulierung alle von der Szenerie her denkbaren pronominalen Morpheme vorhanden sind (Ich, Du, Sie, Ihr). Dem Mose allein ("Dir") zeigt Jahwe das Modell des Heiligtums, das "Sie"/"Ihr" dann herstellen sollen/sollt. Damit ist zu motivieren, weshalb sich Jahwe im folgenden (25,11ff) an Mose allein wenden kann, obgleich das Heiligtum doch vom Volk und seinen Exponenten herzustellen ist. Es ist damit freilich nicht zu motivieren, weshalb an Mose Herstellungsanweisungen ergehen und nicht etwa eine Vision (Ez 40ff !). M.a.W., die Tabnit-Theorie löst von der Volk-Heiligtums - Konzeption her gesehen das Problem, weshalb sich Jahwe zunächst an Mose allein wendet: Er erhält den "Plan" für das Heiligtum. Es löst aber nicht das konzeptionelle Problem, weshalb erst das Volk und dann Mose mit der Herstellung beauftragt sind. Dies ist u.E. in erster Linie ein Kohärenzproblem und erst in zweiter Linie ein Kohäsionsproblem. Deshalb ist die Lösung auf der konzeptionellen Ebene zu suchen.

Dazu kann zunächst gesagt werden, daß in den sinaitischen Heiligtumstexten selbst -abgesehen von der Bergszene- das exklusive "Du" Jahwes an Mose in der Ladeszene (Ex 25,22) fest verankert ist. Könnte es sein, daß hier auch die an Mose gerichtete Herstellungsanweisung ihren konzeptionellen Platz hat?

In den Kotexten der Sinaiperikope erscheint eine an Mose gerichtete Herstellungsanweisung an einer einzigen Stelle, nämlich in Ex 34,1. Dort fordert ihn Jahwe auf: ...**פסל לך שני לוח אבנים...** Ex 34,4 erzählt die Ausführung: ...**ויפסל שני לוח אבנים...** Oberflächlich fällt die Korrespondenz von Anweisung und Ausführung auf, die ja auch den Aufriß der sinaitischen Heiligtumstexte prägt. Konzeptionell befinden wir uns mit den Gesetzestafeln immerhin schon in der Nähe der Lade-Konzeption (vgl. oben 3.4.1.2.).

Noch näher an das konzeptionelle Problem hinter der "Du"-Phorik der sinaitischen Heiligtumstexte führt Dtn 10,1ff, wo eine Herstellungsanweisung für die Tafeln mit einer Herstellungsanweisung für die Lade (sowie entsprechende Ausführungsnotizen) verbunden ist:

בעת ההוא אמר יהוה אלי (V.1)
פסל לך שני לוח אבנים כרשנים
ועלה אלי ההרה
ועשית לך ארון עץ
...
(V.3) ואת ארון עצי שטים
ואפסל שני לוח אבנים כרשנים
ואעל ההרה
ושני הלוח ביד:

Nachdem Jahwe die beiden Tafeln beschrieben hat, steigt Mose wieder vom Berg herab und *legt die Tafeln in die Lade, die er gemacht hatte* (V.5).

Gegenüber den sinaitischen Heiligtumstexten sind eine Reihe von Unterschieden zu notieren: Die Anweisung zum Bau ergeht nicht auf dem Berg. Weitere Elemente eines Heiligtums (Gebäude!) fehlen. Es ist von Tafeln, nicht von ^cedut die Rede. Gleichwohl läßt der Dtn-Text die konzeptionelle Heimat des "Du" in den Herstellungsanweisungen der sinaitischen Heiligtumstexten erkennen. An Mose allein ergeht nicht nur die Anweisung zur Herstellung von Tafeln und Lade, er soll die Tafeln auch in die Lade legen (vgl. Ex 25,16.21).

Wir erinnern hier auch an die Beobachtung, daß die Herstellung/der Bau von kultischen Einrichtungen in der Sinaierzählung außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte immer von einzelnen berichtet wird (Ex 24,4; 33,7; 32,4; vgl. oben 3.3.1.2.). Dazu fügt sich Ex 34,1ff und schließlich das "Du" in Ex 25,11ff. Dieses "Du" rechnet offenbar damit, daß Mose der Hersteller von Lade und Heiligtum ist und ist insofern höchst inkohärent zur Konzeption des Volkes als Stifter und Hersteller des Heiligtums.

Wenn wir recht sehen, ist die Du/Sie(Ihr) - Inkohäsion der oberflächliche Ausdruck des Zusammentreffens der Lade-Wohnungs-Konzeption mit der Volk-Heiligtums-Konzeption.

5.2.2.2. Die "Sie/Er - Inkohäsion" in Ex 36 - 39

Im Teilkomplex Ex 36 - 39 scheint sich das Kohäsionsproblem von Ex 25ff in der Spiegelung des Ausführungsmodus zu wiederholen, d.h., was dort ein Du/Sie-Problem war, ist hier ein Er/Sie-Problem.

Danach sieht es aus in Ex 36,8ff. Heißt es zunächst in V.8a

וַיַּעַשׂ כָּל חֲכָמֵי לֵב בְּעֵשִׂי הַמְּלָאכָה אֹחַ הַמִּשְׁכָּן...

so erscheint schon im folgenden x-qatal- Satz eine unbestimmte 3.P.Sg., die nach drei Nominalsätzen durch וַיַּחֲבֹר (V.10) und weitere wayyiqtol-Formen bis zunächst zum Ende von Ex 36 fortgeführt wird.

Aufgrund zweier Komplikationen jedoch läßt sich die Phorik von Ex 36 - 39 als einfache Spiegelung der Phorik von Ex 25 ff nicht hinreichend beschreiben.

1. Die "Kunstfertigen" als Subjekt von 36,8a werfen die Frage auf, wo die beiden Handwerker als Subjekte bleiben.
2. Der "Er" von Ex 36,8b ff kann nicht, wie das "Du" in Ex 25,11ff, Mose sein. An keiner Stelle des Ausführungsteiles der sinaitischen Heiligtumstexte gibt es auch nur den geringsten Hinweis darauf, daß Mose selbst an der Herstellung der Einzelteile des Heiligtums beteiligt ist.

Die erste Komplikation ist u.E. nur dadurch zu erklären, daß Ex 35f das Geschehen zunächst ohne die beiden Handwerker Bezalel und Oholiab denkt. Gewiß kann der Ausdruck כָּל חֲכָמֵי לֵב die beiden Handwerker einschließen. Der gleiche Ausdruck erscheint aber bereits zweimal unabhängig von diesen (Ex 28,3; 35,10).

Die zweite Komplikation kann zunächst mit dem Hinweis erklärt werden, der Passus wolle in der wörtlichen Reproduktion von Kap 25ff "das Menschen-mögliche" leisten⁸. Es fragt sich allerdings, ob die Texte damit nicht doch zu simpel gesehen sind. Ex 37,1 nämlich führt Bezalel, den Handwerker, als Hersteller des Inventars der Wohnung ein. Weshalb geschieht dies nicht schon in 36,8? U.E. ist dies damit zu erklären, daß der/die Schreiber von Ex 36,8 -38,19 vor dem Problem standen, die Kunstfertigen und die Handwerker als Hersteller des Heiligtums und seines Inventars "unterzubringen". Dazu war ihnen das "Du" von Ex 25 ff vorgegeben. So haben sie die Optionen verteilt: Die Wohnung wird von den Kunstfertigen hergestellt, dies signalisiert 36,8a. Das "Er" von Ex 36,8bff spiegelt das "Du" der Anweisungen und in Ex 37f, der Ausführungserzählung für das Inventar, kommt schließlich ein Handwerker zum Zuge; wahrscheinlich spielt dabei auch das Vorbild des Hiram von Tyrus eine Rolle, der ja auch mit der Herstellung des (metallenen) Tempelinventars

⁸So B.BAENTSCH, Exodus, S.287.

beschäftigt war (1 Kön 7, 13-45). Diese Überlegungen machen wahrscheinlich, daß die Phorikprobleme von Ex 36ff konzeptionell auf einer ganz anderen Ebene liegen, als die des Ausführungsteiles. Standen jene gewissermaßen zwischen Lade-Wohnungs- und Volk-Heiligtums-Konzeption, so ist für diese die Volk-Heiligtums-Konzeption bereits eine Gegebenheit, mit der sie sich auseinandersetzen.

Der MT weist im Ausführungsteil noch eine weitere "Er/Sie - Inkohäsion" auf und zwar in Ex 39,1-39, wo es um die Herstellung der Priesterkleider geht. Die Darstellung hebt hier mit einem w^e -x-qatal in der 3.P.Pl. an und hält diesen Numerus mit einigen Ausnahmen (V.2.3.7.8.22) durch. Dies erinnert natürlich daran, daß in Ex 28,3-6 die Herstellung der Priesterkleider den לב zugeschrieben wird. Diese scheinen also mit der Herstellung der Priesterkleider fest verbunden zu sein.

Im Schlußteil von Ex 39 in den VV.32 und 43 erscheinen die Sie-Aussagen in Bezug auf die Herstellung des gesamten Heiligtums, so daß diese Abschnitte zumindest konzeptionell mit der Volk-Heiligtums-Konzeption zusammengehören. Möglicherweise ist der Terminus מלאכה (Ex 36,1.8a / 39,43) ein zusätzliches Kohäsionssignal.

Exkurs: Probleme der Phorik in der Septuagintaversion von Ex 36,8 - 39,12 (LXX)

Bekanntlich weicht die LXX-Version unserer Texte im Bereich von Ex 36,8 - 39,12 von der massoretischen Fassung nicht nur in Einzelheiten, sondern auch im Aufbau ganz erheblich ab. Das Ausmaß der Abweichung dokumentiert unsere Übersicht zu Beginn von 5.2.4.1.⁹ Die Feststellung SWETES "that the difference of sequence is due to a deliberate rearrangement of the groups (scil. der Textgruppen)."¹⁰ besteht wohl zurecht. Es gilt nun, den Überlegungen, die zu diesem Re-arrangement geführt haben könnten, ein Stück weit nachzugehen.

Sieht man die LXX-Fassung unter dem Gesichtspunkt der Phorik der Akteure, so ergibt sich, daß die Probleme hier anders und "besser" gelöst sind, als im MT. D.h.: die LXX erreichen einen höheren Grad an Kohäsion und einen plausiblen konzeptionellen Zusammenhang dazu.

⁹Vgl. auch die Übersicht bei H.B. SWETE, Introduction, S. 235 .

¹⁰Ebd.

Dies zeigt sich zunächst daran, daß die LXX an 36,2-7(Übergabe der Abgaben an die Kunstfertigen), wo sie mit dem MT noch übereinstimmen, unmittelbar den Abschnitt über die Priesterkleider anschließen: καὶ ἐποίησεν πᾶς σοφὸς ἐν τοῖς ἐργαζομένοις τὰς στολὰς τῶν ἁγίων...(V.9) καὶ ἐποίησαν τὴν ἐπωμίδα... (36,8 LXX, vgl. mit 36,8a und Ex 39,1 MT). Analog Ex 39 MT fahren auch die LXX in Pluralen fort, sind dabei wiederum, wie der MT, nicht völlig konsequent (Ex 39,7MT/Ex 36,14 LXX; weitere Sg. in der LXX: 36,28.37). Hingegen vermeiden die LXX das inkohäsive Nebeneinander eines Sie-Einleitungssatzes zu einem Er-Textteil. Konzeptionell ist das Verfahren in Einklang mit der Aussage von Ex 28,3 (MT und LXX), derzufolge die Kunstfertigen die Priesterkleider herstellen.

Der "Clou" der LXX-Fassung besteht nun aber darin, daß sie in Ex 37,1-18(LXX) den Bericht über die Anfertigung des Gebäudes und des Vorhofs (καὶ ἐποίησαν τῇ σκηνῇ δέκα αὐλαίας...) in der 3.P.Pl. anschließt. Dabei ist insbesondere der Bericht über das Gebäude (Ex 37,1-6 LXX) auf dessen Stoffteile (αυλαίαι, καταπετασμα) konzentriert. An Nicht-Stoffteilen werden nur die beiden Türinstallationen genannt. Dann erst habe Bezalel zusammen mit Oholiab die Inventarteile (Lade, Tisch, Leuchter) des Heiligtums aus vielfältigen Materialien hergestellt (Ex 37,20-38,17 LXX). Hier kann der griechische Text die 3.P.Sg. problemlos einführen. Schließlich (Ex 38,18-27) wird die Herstellung aller übrigen Teile des Heiligtums, insbesondere der Metallteile, erzählt und zwar so, daß jedes Teil mit der Formel οὗτος + Verb in der 3.P.Sg. eingeleitet wird. Hier bleibt - vermutlich absichtlich - offen, ob die namentlich genannten Handwerker oder jeweils einer der Kunstfertigen aus dem Volk am Werke war.

Insgesamt erreichen die LXX so eine weniger inkohäsive Phorik, vor allem aber entwerfen sie ein relativ klares Bild des Vorgangs der Herstellung. Zuerst wurden, und zwar von allen Kunstfertigen, die Stoffteile des Heiligtums (einschließlich der Kleider!) hergestellt (vgl. schon Ex 35,20ff), dann, von den Handwerkern, die besonders aufwendigen Einzelstücke und schließlich, von wem auch immer, die weniger aufwendigen Metallteile des Heiligtums.

Im einzelnen kürzt und modifiziert dabei die LXX-Fassung eine hebräische Vorlage. Es kann offen bleiben, ob es sich dabei um Ex 25ff, um den uns vorliegenden MT von Ex 36ff oder um eine uns nicht bekannte hebräische Vorlage handelt. Wenn man von Ex 25ff, bzw. von Ex 36ff MT her urteilt, verfährt sie dabei wohl auch recht frei¹¹.

¹¹Bei W.GOODING, Account, insbes. S. 76f, haben sich die LXX dafür den Vorwurf mangelnder Sorgfalt eingehandelt.

Daß die LXX so verfahren konnten, zeigt vor allem, daß der Wortbestand von Ex 36,8 - 39 erst wesentlich später feststand, als der übrige Wortbestand der sinaitischen Heiligtumstexte. Die u.E. offensichtliche Tendenz der LXX, mit ihrer Fassung Kohäsions- und Kohärenzprobleme zu lösen, läßt uns gegen J.POPPER¹² annehmen, daß der LXX-Bestand insgesamt später anzusetzen ist als der vorliegende MT-Bestand.

5.2.2.3. Die "Du/Er (Sie) - Inkohäsion" in Ex 25 - 30

Im Textbereich Ex 25-30 ist ein weiteres Phorikproblem erkennbar. Es besteht darin, daß der "Anordnungsmodus" in den "Du"-Stücken unvermittelt in ein "Er" bzw. ein mit diesem Er verbundenes "Sie" umspringt. Dieses Phorikproblem erscheint in den folgenden Textabschnitten: Ex 25,37; 27,20f; 30,6f.17f.

Ex 25,37 steht im Kontext der Herstellungsanweisung für den Leuchter. Es heißt dort:

ועשית את נרתי שבעה
העלה נרתי
והאיר על עבר פניה:

Ex 27,20f hat eine ähnliche Thematik. Es geht um Öl für den Leuchter und was damit zu geschehen hat:

ואתה תצוה את בני ישראל
ויקחו אליך שמן זית נדך כתיח למאור להעלה נר חמיד
באהל מועד...יערך אתו אהרן ובניו...

Ex 30,6f gibt zunächst Anweisung an Mose ("Du") wieder, den Räucheraltar vor dem inneren Vorhang aufzustellen und fährt dann fort:

והקסיר עליו אהרן קסרה סמים...

Ex 30,17 schließlich führt die Anweisung an Mose, das Becken mit Wasser zu füllen fort mit:

ורצחו אהרן ובניו...

Wir haben bereits bemerkt (vgl. 4.2.3.), daß im Bereich Ex 25 - 30 zu Herstellungsanweisungen zunehmend Zeremonialanweisungen hinzutreten. Massiv ist dies in Ex 28, 40ff sowie in Ex 29, den Texten zur Priesterweihe, der Fall. Die zitierten Stellen, die das Phorikproblem aufweisen markieren, sämtlich Übergänge von Herstellungs-/Aufstellungsanweisungen zu Zeremonialanweisungen. Dies legt die Annahme nahe, daß diese Stellen zur Ohel-Moed-Konzeption gehören. Diese Annahme läßt sich durch drei weitere Beobachtungen erhärten.

¹²Vgl. J.POPPER, Stiftshütte, S.152.

1. Der Terminus **אֹהֶל מוֹעֵד** erscheint erstmals im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte an der "Er-Stelle" Ex 27,21.

2. Als Subjekte werden in Ex 27,21 Aaron und seine Söhne genannt; dabei kann die 3 P.Sg. in **יִעָרֶךְ** jedoch vermuten lassen, daß zunächst Aaron allein im Blick ist. In Ex 30,7 ist Aaron allein genannt, während in Ex 30,17 Aaron und seine Söhne offenbar von Anfang zusammen genannt wurden. Durch die expliziten Subjekte in den genannten Stellen wird sehr wahrscheinlich, daß auch in Ex 25,37b Aaron das gedachte Subjekt ist. Insgesamt geht es an den Stellen um den "Priester in Funktion" .

3. Von den aufgeführten Stellen sind zwei Zitate aus Texten und Textbereichen, die zweifelsfrei der Ohel-Moed-Konzeption zuzurechnen sind. Ex 25,37 zitiert aus Num 8,2f und Ex 27,20f aus Lev 24,1-9 (vgl. dazu oben 6.3.1.1.).

5.2.2.4. Die Ich - Stücke

Im Anordnungsteil der sinaitischen Heiligtumstexte läßt sich Jahwe mehrfach in Ich-Form vernehmen (Ex 25,2.8f; 25,16b.21b.22; 28,2ff; 29,42-46; 30,6.36; 31,2ff.13). Diese Stellen sind nicht eigentlich inkohäsiv, denn es steht einem Redenden jederzeit frei, in die Ich-Form zu fallen. Aber es fällt doch auf, wenn in einem Kontext, der ganz überwiegend vom "Appell" ("Du") bestimmt ist, die "Kundgabe" ("Ich") eintritt. Man darf annehmen, daß die entsprechenden Stellen im Gesamtzusammenhang eine hervorgehobene Funktion wahrnehmen. Dies gilt insbesondere für die umfangreicheren Ich - Stellen Ex 25,16b.21b.22; 29,42-46; 25,2.8f. Gemeinsam ist den drei Stellen, daß sie jeweils bestimmte Funktionen des Heiligtums beschreiben und daß sie - mit unterschiedlichen Reichweiten - über das Textkorpus der sinaitischen Heiligtumstexte hinausreichen.

Für Ex 25,16b.21b.22 bedarf es nach den Ausführungen in verschiedenen Teilen unserer Studie keiner weiteren Begründungen mehr, weshalb wir die Funktionsbeschreibung, die dieser Text vom Heiligtum gibt, der prophetischen Lade-Wohnungs-Konzeption zurechnen (vgl. 3.4.1., 4.3.2.), ja als ihren zentralen Ausdruck verstehen. Das zweimalige **אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלַיִךְ** (V.16b.21b) verweist, wie ebenfalls schon dargelegt, auf Rechtstexte der Sinaierikope außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte. Die Reichweite dieses Verweises ist also auf die Sinaierzählung begrenzt.

Wir kommen nun zu Ex 29,42 - 46 und bieten zunächst zur besseren Übersicht den Text:

(42) עלה תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני יהוה
אשר
אוּעַד לַכֹּהֲנִים לְדַבֵּר אֵלַיִךְ שֵׁם

(43) וְנִעַדְתִּי שֵׁמָּה לְבִנֵי יִשְׂרָאֵל
וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי

(44) וְקִדְשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ
וְאֶת אֹהֶרֶן וְאֶת בְּנָיו אֶקְדַּשׁ לְכַהֵן לִי

(45) וְשִׁכְנִתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְהִיִּיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים

(46)
כִּי אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִשְׁכֵּנִי בְּחֹכֶם
וִידַע
אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם

Die Forschung ist sich bis in jüngste Zeit darüber einig, daß der Text den Charakter einer Zusammenfassung hat.¹³ Die Frage ist nun, welche Elemente dieser Text "zusammenfaßt" und im Blick auf welche Konzepte dies geschieht.

¹³Uneinigkeit herrscht allerdings über den literarhistorischen und damit auch über den konzeptionellen Ort dieser Zusammenfassung. Es wird diskutiert, ob sie Pg oder Ps zuzuweisen sei. Nach M.NOTH, Exodus, S.191, ist V.42b-46 "aus geläufigen Redewendungen der Sprache von P nicht sehr geschickt zusammengesetzt". Dieser Einschätzung folgen etwa R.RENDTORFF, Offenbarungsvorstellungen, S.49, Anm.45; C.WESTERMANN, Herrlichkeit, S.124. Überwiegend aber wird der Abschnitt Pg zugeschlagen (K.ELLIGER, Geschichtserzählung, S.174; M.GÖRG, Zelt, S.59f). Nach K.KOCH ist der Abschnitt "eine pointierte Zusammenfassung der Gedanken von P über den Sinn des gesamten Heiligtums samt seiner Priesterschaft" (Priesterschrift, S.31; ähnlich JANOWSKI, Sühne, S.324f). N.LOHFINK, Priesterschrift, S.198, rechnet nur noch die VV.43-46 zu Pg (vgl. schon B.BAENTSCH z.St.; P.WEIMAR, Struktur, S.85, hat noch weiter reduziert: V.45f). Insbesondere bei U.STRUPPE, Herrlichkeit, S.45,48, zeigt sich, daß der Abschnitt in der "Struktur-Schule" eine gegenüber der älteren Sicht veränderte Funktion erhält. U.STRUPPE schließt Ex 29,43-46 unmittelbar an Ex 26,30 an. Dadurch wird unserem Text aufgebürdet, mit einigen wenigen Bemerkungen den Terminus מוֹעֵד אֹהֶל, den Altar, die aaronidische Priesterschaft samt ihrer Weihe in die sinaitischen Heiligtumstexte einzuführen. U.E. widerspricht dies eklatant dem Duktus der sinaitischen Heiligtumstexte und der Aussage z.B. von Ex 29,44. Wie soll Jahwe den Altar weihen können wenn dieser nicht vorher materialiter eingeführt wurde? (Vgl. zum theoretisch-methodischen Problem oben 2.2.1.3.)

Wir setzen mit V. 42 ein¹⁴. Der Satz ... **לכם שמה** ist durch ein **אשר** mit dem vorhergehenden Text verbunden. Damit wird die Ortsangabe "*an der Tür des Begegnungszeltes vor Jahwe*" auf das in diesem Satz ausgedrückte Geschehen bezogen. Jahwe begegnet vor der Türe des Begegnungszeltes.

Weiterhin fällt die Inkohäsion zwischen dem **לכם**; im ersten Teil des Satzes und dem **אשר** im zweiten Teil auf. U.E. liegt in dieser Inkohäsion die "Pointe" des Satzes. Diese Pointe wird natürlich zerstört, wenn man mit den LXX und der modernen Forschung¹⁵ der leichteren Lesart den Vorzug gibt "euch" durch "dir" ersetzt.

Um die Pointe zu verstehen, muß man sich klar machen, daß sowohl das "Euch-begegnen", wie auch das "Zu-dir-reden" konzeptionell gut begründet sind, aber in Spannung zu einander stehen. Nach allem, was wir zu den Wortverbindungen "Tür des Begegnungszeltes" und "vor Jahwe" erarbeitet haben (vgl. oben 3.4.2.2.), ist dies die Stelle, an denen Jahwe den Israeliten begegnet (vgl. auch V.43). Dies steht gewiß in Spannung zu Ex 25,22, wo Jahwe dem Mose (**לך**) an der Lade begegnet.

Daß Jahwe dem Volk begegnet, bedeutet aber nicht, daß er unmittelbar zu ihm redet. Mit Ex 25,22 (**ודברתי אִתְּךָ**) bleibt das Reden Jahwes in den sinai - tischen Heiligtumstexten und darüberhinaus zumeist exklusiv auf Mose bezogen. Insofern liegt das "um zu dir zu reden" von Ex 29,42 im konzeptionellen Rahmen der Lade-Wohnungs-Konzeption. Die Konzeption wird insofern verlassen, als dieses Reden an der Tür des Begegnungszeltes lokalisiert ist.

Die Pointe von Ex 29,42 und seinen Phorikproblemen liegt also darin, daß hier der Versuch gemacht wird, konstitutive Elemente der Lade-Wohnungs-Konzeption mit solchen der Ohel-Moed-Konzeption zu addieren. Dabei wird die göttliche Tätigkeit des Begegnens auf das Volk ausgedehnt und an den einzigen dafür möglichen Ort verlegt: die Tür des Begegnungszeltes. Hingegen bleibt die göttliche Tätigkeit des Redens auf Mose beschränkt, wird aber von der Lade weg an die Tür des Zeltes disloziert.

Die Aussagen von V.44 spiegeln nun ganz eindeutig die Ohel-Moed-Konzeption wieder. Dies ergibt sich allein schon aus der Kombination der Elemente "Begegnungszelt", "Altar", "Priester". Die Ausdrücke **לכהן** und **ויקשרו** verweisen auf entsprechende Ausdrücke in den engeren Kotexten. Dabei

¹⁴Der V. wird in der Forschung meist ein wenig stiefmütterlich behandelt. Wenn er nicht als redaktioneller Überleitungssatz (U.STRUPPE, a.a.O. S. 45; vgl. auch schon B.BAENTSCH, a.a.O. S. 258; A.DILLMANN, Exodus, S. 315) ad acta gelegt wird, wird er doch inhaltlich kaum beachtet oder textkritisch "entschärft". Siehe dazu gleich.

¹⁵Vgl. B.JANOWSKI, Sühne, S.318, Anm. 243, Lit!

spiegelt לכהן לי zunächst die Priesterkonzeption von Ex 28,3ff (vgl. oben 4.3.5.2.) und zusammen mit קדש die am Opfer orientierte Priesterkonzeption (vgl. Ex 28,1.41; 29,1.33.36.37; 30,29f; 40,9ff; Lev 8,10f.15) wieder.

Verweise über den Zusammenhang der sinaitischen Heiligtumstexte hinaus dominieren dann die folgenden VV. 45f. In Verbindung mit der "Erkenntnisformel" wird auf den Exodus Bezug genommen (V.46)¹⁶. Die "Bundesformel" (V.45b) erscheint in priesterschriftlichen Stoffen des Pentateuch erstmals Gen 17,8 und an prominenter Stelle in Ex 6,7¹⁷. Man kann daher sicherlich eine konzeptionelle und eine kompositionelle Beziehung zwischen Ex 29,45 und den genannten Stellen herstellen. Wir meinen aber, daß die kompositionelle Beziehung den sinaitischen Heiligtumstexten nicht von Anbeginn "zugrunde liegt", sondern durch Ex 29,42ff - und das heißt nach allem, was wir gesehen haben - durch die Ohel-Moed-Konzeption hergestellt wurde. Insgesamt legt sich uns hier die Vermutung nahe, daß die Kotextbezüge, die über die Sinaierzählung hinausgehen, in und durch die Ohel-Moed-Konzeption hergestellt wurden¹⁸.

In mehrerlei Hinsicht eine Sache für sich ist die nun zu besprechende Ich-Stelle Ex 25,2.8f.

¹⁶Vgl. U. STRUPPE, a.a.O. S. 72.

¹⁷Ebd.

¹⁸Auf eine besondere Beziehung von Ex 29,43ff und anderen "Zentraltexten der priesterlichen Geschichtserzählung" zu Lev 26,9.11-13 hat N.LOHFINK, Abänderung, hingewiesen. Eine noch größere Reichweite als Ex 29,45f weist innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte der Sabbattext Ex 31,12ff auf. Mit seiner Thematik und seiner Formulierung reicht er in die Schöpfungs-, die Flut- und die Abrahamstexte einerseits und das Heiligkeitsetz andererseits. Von den Strukturanalogien zwischen Schöpfungstexten und sinaitischen Heiligtumstexten, auf die neuerdings besonders M.WEINFELD, Sabbath, aufmerksam gemacht hat, sehen wir hier ab.

Formal ist sie nicht nur dadurch hervorgehoben, daß Jahwe in der Ich-Form spricht, sondern auch dadurch, daß sie in einem Textgliederungsabschnitt steht (vgl. unten 5.2.3.2.1.). Thematisch bestimmend ist in dieser Stelle die Handlungsrolle des Volkes als Donator und Hersteller. Es bedarf des Mose als Vermittler des Jahwewortes und des "Planes" für das Heiligtum. Nicht nötig und nicht erwähnt werden Priester, Leviten, oder andere sakrale und/oder politische Funktionsträger. Die Abgabe, die das Volk durch die Freiwilligen erbringen soll, wird von Jahwe als "Abgabe für mich" (vgl. V.2) bezeichnet. Die Arbeiten, die es ausführen soll, sind ebenfalls "für mich" (V.8 ועשו לי מקדש). So ist es kaum zufällig, daß auch das Handeln Jahwes unmittelbar auf das Volk bezogen wird: ...ושכנתי ברוכם. Die Gesetzestreuern sollen das Heiligtum bereitstellen und herstellen, damit Jahwe unter ihnen und unter den Israeliten wohnen kann. Damit ist diese Ich-Stelle sicherlich Ausdruck der Volk-Heiligtums - Konzeption.

Auch diese Stelle weist über die sinaitischen Heiligtumstexte hinaus, allerdings nur in den engsten Kontext. Das Verweiswort ist שכן und erscheint wieder im Zusammenhang der zweiten Sinaitheophanie, wo vom Wohnen Jahwes auf dem Sinai die Rede ist (Ex 24,16). Nicht nur das Stichwort, sondern der ganze Satz ושכנתי ברוכם findet sich in gering abgewandelter Form wieder in Ex 29,45a. Nach unseren Überlegungen zu diesem Abschnitt halten wir es für wahrscheinlich, daß Ex 29,45a diesen Satz "an sich gezogen" hat, wie es auch andere Stichworte, etwa aus der Lade-Wohnungs-Konzeption, an sich gezogen hat.¹⁹

5.2.2.5. Zusammenfassung

Die drei hier eingehender betrachteten Ich-Stellen sind klar auf die drei Hauptkonzepte der sinaitischen Heiligtumstexte zu beziehen und zwar Ex 25,2,8f auf die Volk-Heiligtums-Konzeption, Ex 25, 16b.21b.22 auf die Lade-Wohnungs-Konzeption sowie Ex 29, 42ff auf die Ohel-Moed-Konzeption.

Festzuhalten ist auch, daß die drei Ich-Stellen in einer gewissen Linie voneinander abhängig zu sein scheinen. Die Aussagen in Ex 25,2.8f sind ohne die in Ex 25,16b.21b.22 vertretene prophetische Mosekonzeption nicht denkbar. Der Abschnitt Ex 29,42ff scheint uns insofern eine Zusammenfassung zu sein, als er sich - auch oberflächlich aufweisbare - Elemente der anderen Ich-Texte und ihrer Konzeptionen summierend "einverleibt". (Wir erinnern daran, daß wir einen vergleichbaren Effekt bereits im Verhältnis der sinaitischen Heiligtumstexte zu den anderen Texten der Sinaierzählung beobachtet haben. Vgl. 3.3.4.)

¹⁹ So bestätigt sich uns insgesamt das Urteil M.NOTHs (vgl. oben Anm. 13) über die Zusammengesetztheit von Ex 29,42ff, auch wenn wir sein Werturteil "nicht sehr geschickt" nicht zu teilen vermögen.

Dazu kommt, daß die unter 5.2.2.1. - 5.2.2.3. beobachteten Phorik-Probleme ganz ähnliche Erklärungen gefunden haben.

Die "Du/Sie(Ihr)-Inkohäsion" im Bereich von Ex 25-36 war zu beschreiben als der oberflächenhafte Ausdruck des Zusammentreffens der Lade-Wohnungs- mit der Volk-Heiligtums-Konzeption (5.2.2.1.).

Die "Er/Sie -Inkohäsion" im Bereich von Ex 36-39 erwies sich als Reprise der "Du/Sie-Inkohäsion", allerdings von einer konzeptionellen Warte jenseits der entsprechenden Konzeptionen aus (5.2.2.2.).

Die "Du/Er-Inkohäsion" im Bereich von Ex 25 - 30 schließlich war beschreibbar als oberflächenhafter Ausdruck des Zusammentreffens von Lade-Wohnungs- und Volk-Heiligtums-Konzeption einerseits mit der Ohel-Moed-Konzeption andererseits (5.2.2.3.).

Es mehren sich also die Hinweise darauf, daß den drei Hauptkonzeptionen jeweils Teile des Oberflächentextes der sinaitischen Heiligtumstexte entsprechen.

5.2.3. Textgliederungssignale

Nachdem wir im Zusammenhang mit anderen Darstellungsmitteln der Text - oberfläche bereits mehrfach auf Gliederungssignale gestoßen sind, wollen wir diesem Phänomen jetzt entsprechend unseren theoretischen Vorüberlegungen (vgl. 5.1.2.) systematisch nachgehen.

Dabei werden wir zunächst jene Textgliederungssätze aufsuchen, die durch ihre Formalisierung und insbesondere durch ihre refrainartige Rekurrenz Textabschnitte in sich gliedern und zugleich als zusammengehörig erweisen (5.2.3.1.). Dann sollen die Überschriften und Schlußtexte - unter ihnen vor allem die komplexen "Kopfstücke" Ex 25,1-10 und 28,1-5 - untersucht werden (5.2.3.2). Dabei wollen wir, wie schon bei den bisherigen Beobachtungen, die jeweiligen Perspektiven auf konzeptionelle Zusammenhänge im Auge behalten.

5.2.3.1. Refrainartige Textgliederungssätze

5.2.3.1.1. Die Hinweise auf die חבנית

Es handelt sich um die folgenden Passagen:

...ועשו לי מקדש... (Ex 25,8f)
אשר אני מקרא אחך את חבנית המשכן ואת חבנית כל כליו וכן העשו ככל

וראה ועשה בחבניתם אשר אחך קראך בהר (Ex 25,40)

והקמת את המשכן כמשפטו אשר הקראית בהר (Ex 26,30)

(Ex 27,8) (..גבוב לחך העשה אחרו) כאשר הקראת¹ אתך בהר כן יעשו

Es ist zu notieren, daß die vier Passagen untereinander eine Reihe von Unterschieden aufweisen:

1. Die Formulierungen wechseln zwischen Partizipien und finiten Formen der Wurzel קרא (siehe dazu gleich).

¹Mit M.NOTH, Exodus, S.175, lesen wir hier Hofal. Vgl. auch die Wiedergabe παραδειχθέν (Pt.pass. aor.) durch die LXX sowie die passivischen Übersetzungen bei G.BEER/K.GALLING, Exodus, z.St. und bei B.CHILDS, Exodus, z.St.

2. Statt חבניח steht in 26,30 משפט. Allerdings kann dieser Wechsel sehr gut durch die Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte bedingt sein: Der Plan, den Mose zu sehen bekommt, hat normativen Charakter. Vielleicht spielt auch der Einfluß einer ähnlichen Formulierung in 1 Kön 6,38 eine Rolle, wo vom Hause Jahwes gesagt ist, es sei **לכל דבריו ולכל משפטו** vollendet worden (vgl. auch Num 9,14, in Bezug auf die Pesachordnung).

3. Die Ortsangabe בהר erscheint in den Passagen 25,40; 26,30 und 27,8, nicht jedoch in 25,8f. Letzteres überrascht nicht, wenn dem Leser die Bergszene von Ex 25,15ff noch unmittelbar gegenwärtig ist. Man könnte auch die Ortsangaben in den folgenden Passagen für unnötig halten. Aber es gehört wohl gerade zu dem refrainartigen Charakter der Passagen, daß sie wiederholt werden.

4. Das והקמח (26,30) gegenüber עשה in den anderen Passagen ist sachlich bedingt.

5. Der einleitende Verbalsatz erscheint in unterschiedlichen Formationen: we^qatal-x (Ex 25,8; 26,30); (we-) q^etol (Ex 25,40); x-yiqtol (27,8).

Ihren refrainartigen Charakter erhalten die Passagen durch den an den einleitenden Satz angeschlossenen Relativsatz, in dem das Zeigen (Pt Hi von ראה: 25,9 bzw. Gezeigtbekommen (Pt Ho: 25,40; Pf Ho: 26,30; 27,8) der חבניח auf dem Berg ausgedrückt wird.

Dabei zeigt sich, daß die Partizipien und die finite Verbform jeweils sehr präzise eingesetzt sind. Das Pt Hi/Ho in 25,9.40 signalisiert einen gleichzeitigen Sachverhalt. Während des Redens Jahwes geschieht das Zeigen bzw. Gezeigtbekommen. Die Pf Ho-Form Ex 26,30 ist offenbar auf die Handlung des Aufrichtens bezogen, demgegenüber ist das Gezeigtbekommen vorzeitig. Ebenso scheint die Pf Ho-Form in 27,8 auf das Herstellen bezogen (כן יעשו), demgegenüber ist das Gezeigtbekommen vorzeitig.

Der erste (Ex 25,8) und der letzte (27,89) חבניח - Refrain sind inkludierend aufeinander bezogen. Dies zeigt nicht nur die das formelhafte וכן העשו - חבניח (vgl. dazu unten 5.2.3.2.4.) sondern vor allem auch die durch die חבניח - Theorie bedingte "Du/Sie (Ihr) - Inkohäsion" in beiden Passagen (vgl. dazu oben 5.2.2.1.).

Noch eindeutiger wird das Bild, wenn weitere, bereits besprochene Gesichtspunkte aus der Textsyntax hinzugesehen werden. Der Textteil, in dem die Refrains erscheinen ist durch die Normalsyntax geprägt (vgl. oben 5.2.1.1.1.) und wird durch Textteile mit jeweils unterschiedlicher Syntax flankiert. Die vordere Flanke bildet das "Kopfstück" Ex 25,1-11, die hintere Flanke das Stück 27,7-18 (vgl. dazu 5.2.1.1.2.).

Insgesamt dürfte der חבית - Refrain selbst der Volk-Heiligtums-Konzeption zuzuordnen sein (vgl. vor allem 5.2.2.1.). Ob und in welchem Ausmaß dies auch für die von diesem Refrain eingeschlossenen Textteile gilt, ist hier nicht zu entscheiden.

5.2.3.1.2. Die Formel (חק(וח) עולם (לדרחכם)²

Im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte erscheint die Formel in jeweils leicht divergierenden Fassungen in folgenden Passagen:

Ex 27,21: Aaron und seine Söhne sollen den Leuchter im Begegnungszelt herichten. Die Passage befindet sich an einem Du/Er-Übergang (vgl. oben 5.2.2.3.).

Ex 28,43: Aaron und seine Söhne sollen leinene Unterhosen anhaben, wenn sie ins Begegnungszelt kommen (vgl. Lev 6,3).

Ex 29, 9: Die Formel schließt hier die Salbung und Investitur der Priester ab (so auch 40,15).

Ex 29,28: Die Formel schließt die Anweisung über den Anteil der Priester am Opfer des "Handfüllungswidders".

Ex 30,21: Die Formel schließt die Anweisung zur Waschung der Priester, wenn sie ins Begegnungszelt kommen. Die Formel befindet sich im Bereich des Du/Er-Übergangs von Ex 30,17 (vgl. dazu oben 5.2.2.3.).

Der Vollständigkeit halber ist auf Ex 31,16 hinzuweisen. Im Zusammenhang der Sabbatanordnung wird hier die Wortverbindung בריח עולם gebraucht, die bekanntlich in Gen 9,12 und 17,7, also in der Flut- und Abrahamserzählung erscheint (Zur Reichweite der Sabbatperikope vgl. oben 5.2.2.4., Anm.18).

Die Formel steht nicht in regelmäßiger Periodizität. Meist schließt sie thematisch zusammengehörige Textteile gegenüber den Kotexten ab. Mit Ausnahme von Ex 31,16 geht es dabei um Belange und Tätigkeiten der "Priester in Funktion", für die ein ausdrücklicher "Ein-für-alle-Mal"-Bezug hergestellt werden soll. Dies und die Verbindung zu "Du/Er-Übergängen" macht klar, daß die Formel und die mit ihr verbundenen Textteile in den Bereich der Ohel-Moed-Konzeption gehören.

5.2.3.1.3. Die Formel (לידוד) הוא - x

Die Formel erscheint innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte nur in Ex 29, 14b.18.25 und in teilweiser Parallelität dazu in Lev 8,21.28. In Ex 29 schließt sie jeweils einen Abschnitt der Ritualanweisungen zu den drei Einsetzungsopferten für Aaron.

²Vgl. dazu schon oben 4.3.2. und Anm. 14 ebd.

Ex 29,14b ("Sündopferfarre"): חטאת הוא, eine Entsprechung in Lev 8,17 fehlt. Dort wird der entsprechende Abschnitt mit כאשר צוה יהוה (siehe dazu gleich) geschlossen.

Ex 29,18 (1. Widder) ואתה ליהוה הוא und עלה הוא ליהוה. Dem entsprechen die Formulierungen in Lev 8,21, die um ein כאשר צוה יהוה ergänzt sind.

Ex 29,25 (2. Widder): ואתה הוא יהוה. Die Formulierung entspricht Lev 8,28.

Der Gebrauch der Formel in Ex 29 kommt einem "echten", d.h. periodisch gesetzten Refrain sehr nahe. Sie steht regelmäßig nach einer Opferanweisungen, die ihrerseits zum konzeptionellen Zusammenhang der Priesterweihe gehören. So ist die Formel ein starkes Kohäsionssignal.

In der Literatur des AT erscheint die Formel sonst im Anschluß an Ritualanweisungen der "Opfertora"³, besonders aber im Zusammenhang der "Reinheitstora"⁴. Sie wird allgemein als "deklaratorische Formel" bezeichnet⁵. Der zuletzt genannte Verwendungsbereich ist wohl auch der "Sitz im Leben" der Formel. Der Priester spricht hier mit der Formel "ein Urteil über kultische Reinheit oder Unreinheit aus."⁶ In Verbindung mit den Ritualanweisungen für das Opfer liegt wohl schon ein literarischer, übertragener Gebrauch vor⁷, denn das Opfer als Ritual bedarf der Deklaration eigentlich nicht. Es ist ipso facto, dadurch, daß es rite vollzogen wird, gültig. Den besonderen Zusammenhang von Ex29/Lev 8 im Rahmen der sinaitischen Heiligtumstexte wird man dabei nicht übersehen dürfen. Ex 29 bietet die allerersten Ritualweisungen für Opfer am neuen Heiligtum. Die deklaratorische Formel hat hier wohl die Funktion, die "Ein-für-alles-Mal"-Gültigkeit dieser Anweisungen bzw. Vollzüge festzuhalten. Sie deklariert sie als normativ.

Wir verstehen die Formel hier aus der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte im besonderen konzeptionellen Zusammenhang der Ohel-Moed-Konzeption.

³ Vgl. Lev 1,13.17 (עלה); Lev 2,5.15 (מנחה); Lev 4,24; 5,9; vgl. 4,21(חטאת); Lev 5,19.7,5 (אשם).

⁴ Sie steht dort in der Formulierung ואתה ליהוה הוא לכהם; vgl. Lev 11,4.5.7.38, bzw. 11,37; 13,13.17ff; vgl. auch Hag 2,14.

⁵ Vgl. R.RENDTORFF, Gesetze, S.74ff und neuerdings T.SEIDL, Tora, S.28.

⁶ R.RENDTORFF, ebd.

⁷ So auch K.ELLIGER, Leviticus, S.35.

5.2.3.1.4. Die Formel **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה** (עֲשֵׂה) als Refrain

Die Formel kommt hier zunächst nur in einem Teil des Spektrums ihrer Verwendung in den sinaitischen Heiligtumstexten in den Blick⁸. Sie kann Teil von Einleitungssätzen größerer Redestücke sein (vgl. Ex 25,8f; 31,6b; 35,1.4.10; 36,1.5; 39,1b; 40,16). Sie kann auch Teil solenner und weit zurückgreifender Schlußsätze sein (Ex 27,8; 31,11; 35,29; 38,22; 39,32.42f; Lev 8,36). Daß mit dieser Formel auch Inklusionen gebildet werden, haben wir bereits gesehen (25,9/27,8; vgl. 5.2.3.1.1.) und werden wir noch weiter zu besprechen haben (5.2.3.2.4.).

In der Funktion des "Refrains"⁹ erscheint die Formel (meist erweitert durch ein **אִתּוֹ מִשָּׁה**) in folgenden Zusammenhängen (vgl. auch 5.2.): Ex 39,5.7.21.26.29; Ex 40,19.21.23.26.29.32; Lev 8,4.13.17.21.29. Sie ist dort Gliederungssatz für die jeweils hergestellten Teile des priesterlichen Ornaments (Ex 39), für die jeweils aufgestellten Teile des Heiligtums (Ex 40) und für die jeweils vollzogenen Akte der Priesterweihe (Lev 8). Jeweils wird durch sie festgestellt, dies und jenes sei so hergestellt, aufgestellt oder vollzogen, wie Jahwe dies dem Mose geboten habe. Dabei fällt auf, daß die Formel und mit ihr der zentrale "Gesetzestermine" **צִוָּה** in einem Teil der Ausführungstexte ganz fehlt (Ex 36,8 - 38,20), also auch nicht als Schlußsatz gebraucht wird.

5.2.3.1.5. Die Formel **וַיֹּאמֶר יְהוָה** als Refrain

Auch hier gilt, daß die Phrase ein breites Verwendungsspektrum hat. Sie wird gleich als Überschrift größerer Redezusammenhänge zu besprechen sein. Die Verwendung als Refrain ist im Abschnitt Ex 30,11 - 31,17 der sinaitischen Heiligtumstexte zu beobachten. Sie führt in Ex 30,11 (Heiligtumssteuer"), 30,17 (Becken), 30,22 (Salböl), 30,34 (Aromata), 31,1 (Berufung der Handwerker) und 31,12 (Sabbat) jeweils einen neuen Gegenstand der Anweisungen ein. Insofern steht die Verwendung der Formel hier im Gegensatz zu ihrer Verwendung etwa in Ex 25,1, wo sie eine Jahwerede mit einer Vielzahl von Gegenständen einleitet. Sie trifft sich mit der Verwendung der Formeln **וַיֹּאמֶר יְהוָה** x und **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה**, wie wir sie gerade beobachtet haben.

Dabei ist es sicherlich kein Zufall, daß die Refrainreihe zusammen mit der Formel in 25,1 das Reden Jahwes im Anweisungsteil in sieben - allerdings sehr

⁸Vgl. umfassenden Stellenübersichten bei K.ELLIGER, Leviticus, S.116, Anm.3,4 und J.BLENKINSOPP, Structure, S.276f.

⁹Von einem "gleichsam refrainartig wiederkehrenden **כֹּאֲשֶׁר צִוָּה**" spricht auch J.POPPER, Stiftshütte, S.145, mit Verweis auf Tal. Jer. Berachot 4 ,3 und die dortigen Reflexionen über den Refrain.

ungleich umfangreiche - Reden aufteilt, deren letzte dem Sabbatgebot gewidmet ist. Zusammen mit diesem, und nur mit diesem, kann man den Anweisungsteil als Vergegenwärtigung des Themas und der Struktur des Schöpfungstextes von Gen 1 - 2,4a verstehen¹⁰. Durch diesen wohl als editorisch zu bezeichnenden Sachverhalt wird eine thematische Brücke bis hin zu Gen 1 hergestellt.

5.2.3.2. Kopfstücke und Schlußtexte

5.2.3.2.1. Das "Kopfstück" Ex 25, 1-10a

Ex 25,1-10a ist ein Stück mit Textgliederungs- genauer mit Texteröffnungsfunktion. Wir haben dies bisher mehrfach thetisch vorausgesetzt. Es ist jetzt darzulegen.

Das Stück hebt an mit dem Satz **וידבר יהוה אל משה לאמר**. Der Satz ist für sich genommen keineswegs eine Überschrift, sondern eine Redeeinleitung, wie sie - natürlich mit wechselnden Akteuren - vielfach in atl. Erzähltexten erscheint. Die wayyiqtol - Formation weist ihn geradezu als "Kontextsatz" aus. So kann Ex 25,1 niemals ein "absoluter" Textanfang gewesen sein. Der Satz hat immer einen anaphorischen Bezug.

Allerdings steht die Redeeinleitung nicht allein. Sie wird fortgeführt durch einen Redeauftrag mit Nennung des Adressaten (**דבר אל בני ישראל**). Dann folgen Angaben über den Redehalt und den Redezweck, zunächst in Form eines durch *we-yiqtol* angeschlossenen Finalsatzes¹¹ (**ויקחו לי תרומה**). Dem folgt eine "explikative Asyndese" (vgl. oben 5.2.1.1.1., Anm. 4.u.5.), wie wir sie in der Normalsyntax vielfach angetroffen haben.

Der folgende Nominalsatz, eingeleitet durch **הוא תרומה...** hat eine Qualität für sich, wie gleich zu zeigen sein wird.

So ist nun die Frage, wie die verbleibenden Sätze

ועשו לי מקדש
ושכנתי בתוכם

¹⁰Vgl. P.KEARNY, Creation, S.381.Ob KEARNYs Parallelisierung der Einzelelemente dieser Reden mit Themen des Schöpfungstextes (vgl. a.a.O. S. 375 - 378) zurecht besteht, ist uns zweifelhaft, kann hier aber offen bleiben.

¹¹Vgl. GesK §165; der Beispielsatz 1 Kön11,21 für Finalsatz nach Imp entspricht syntaktisch unserem Zusammenhang.

ככל אשר אני מראה...וכן העשו

ועשו ארון...

mit den vorhergehenden zu verbinden sind. U.E. sind die Sätze **מקדש לי** ועשו und **ויקחו** als Fortführungen des Finalsatzes **...ועשו ארון** aufzufassen, während der Satz **בתוכם** **לי** **מקדש** final von **מקדש לי** abhängig ist. Die Phrase **...ככל אשר אני מראה** wäre dann als Umstandsbestimmung Teil des Satzes **מקדש לי** ועשו, dem schließlich der Satz **ועשו וכן** als Umstandssatz zugeordnet ist.

Damit wären alle Verbalsätze des Stückes Teil der Struktur "Redeeinleitung - Redeauftrag mit Nennung des Adressaten - Redehalt". Wir sind dieser Struktur bereits begegnet und zwar als "Einleitungs- und Gliederungsformel" für die "Gesetzeskorpora" in den Büchern Lev und Num¹². Das Stück Ex 25, 1-10a weist insoweit also eine Form auf, die zur Einleitung und Gliederung größerer Redeabschnitte dient.

Nun zu der ausgesparten Passage Ex 25,3-7:

וזאת התרומה אשר תקחו מאתכם זהב וכסף...

Die syntaktische Struktur stellt sich wie folgt dar:

Demonstrativum + Nomen + **אשר**-Satz + Prädikatsnomina (Liste). Diese Struktur ist - mit Variationen - in den sinaitischen Heiligtumstexten und darüberhinaus vielfach zu beobachten. Innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte stellt sie sich folgendermaßen dar:

(Ex 28,4) ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד...

(29,1) וזה הדבר אשר העשה להם לקדש אתם...

(35,1) ...ויאמר אלהם

אלה הדברים אשר צוה יהוה לרשון אום

(folgt Reprise des Sabbatgebotes)

(35,4) ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר

זה הדבר אשר צוה יהוה לאמר

(folgt Reprise von Ex 25,2ff; Liste ab 35,5b)

(38,20) ואלה פקודי המשכן...אשר פקוד...

(folgt Liste der aufgewendeten Metalle)

¹²Vgl. oben 4.3.2. Wir haben sie dort unter konzeptionellen Gesichtspunkten betrachtet. Die Belege sind dort in Anm.11 aufgeführt. In einen Erzähltext kontextualisiert und ohne folgende größere Rede findet sich die Struktur allerdings auch in Ex 6,10f; 14,1f; vgl. auch 14,15. Sie hat dort keine Überschriftfunktion.

Beispiele für vergleichbare Strukturen außerhalb der sinaitischen Heiligtums -
texte finden sich etwa in Lev 6,12f.17f; 11,1;17,1.

Insgesamt wird u.E. deutlich, daß die Oberfläche von Ex 25,1-10a aus
formelhaften "Versatzstücken" aufgebaut ist, deren Einleitungs-und Gliederungs -
funktion auch sonst belegbar ist. Dies ändert natürlich nichts an der konzeptionellen Bedeutung des Stückes als programmatische Formulierung der Volk-
Heiligtums-Konzeption (vgl. 5.2.2.4.).

5.2.3.2.2. Das "Kopfstück" Ex 28,1-6

Auch Ex 28,1-6 ist, wie Ex 25,1ff, aus formalisierten "Versatzstücken"
zusammengesetzt. Dies zeigt zunächst eine satzweise Anordnung der VV.1-4
dieser Passage.

ואתה הקרב אליך את אהרן...
ועשית בגדי קדש...
ואתה תדבר אל כל חכמי לב...
ועשן את בגדי אהרן...
ואלה הבגדים...

Neben der gerade beschriebenen Form "Demonstrativum+ אשר + Liste" er-
scheint hier eine andere formalisierte Struktur. Sie ist hier zweimal vertreten.
Ihre Elemente sind: ואתה(ו) + yiqtol/q^etol + Folgesatz (w^eqatal). Weitere Belege
dafür in den sinaitischen Heiligtumstexten sind: Ex 27,20; 30,23ff; 31,13. Zu
vergleichen ist auch Num 1,50. Außerhalb der pentateuchischen Kotexte ist die
Struktur ואתה + yiqtol besonders häufig bei Ez anzutreffen (vgl. etwa Ez 2,6,8;
4,1; 5,1; 12,3; 13,17; 21,11.19.24. u.ä.).

Überschrift ist auch diese Struktur nicht "von Hause aus", sondern erst im
Zusammenhang mit anderen formalisierten Oberflächenstrukturen und auch
durch konzeptionelle Funktionen. In dieser Hinsicht fällt nun auf, daß die
Passage Ex 28,3f (zu Ex 28,1f siehe gleich) insgesamt eine Struktur bildet, die
der von Ex 25,1ff durchaus verwandt ist. Die folgende Synopse soll dies zeigen:

Ex 25,1f.8	Ex 28,3f
...ידבר...	
דבר אל בני ישראל...	ואתה תדבר אל כל חכמי לב...
ויקחו לי חרומה...	ועשן את בגדי אהרן...לכהנו לי
זאת החרומה...(Liste)...	ואלה הבגדים...(Liste)...
ועשו לי מקדש...	ועשו בגדי קדש...

Der Redeauftrag von Ex 25,2 erscheint in 28,3 in der Form ...וְאָחֶזָה תְּדַבֵּר. D.h. zunächst: Die Redeeinleitung von Ex 25,1 gilt offensichtlich weiter. Die Adressaten des Redeauftrags sind nicht mehr die Israeliten, sondern unmittelbar die "Kunstfertigen". Man kann fragen, wo sie hier so plötzlich herkommen. Jedenfalls wird in Ex 28,3f das "Teilmengenprinzip" der Volk - Heiligtums - Konzeption (vgl. 4.3.4.) vorausgesetzt. Im Redeauftrag und insbesondere im mit diesem verbundenen w^eqatal-Satz erscheint Jahwe, wie in Ex 25,2aß.8 in der Ich-Form. Wie in Ex 25,1 ff die Thematik des Stiftshüttenbaus, wird hier die Stiftung der Priesterschaft hervorgehoben. Die Liste, die in Ex 28 in den mit ...וְאָחֶזָה eingeleiteten Satz integriert ist, listet im Gegensatz zu Ex 25,3-7, die herzustellenden Gegenstände und nicht die Materialien auf, aus denen diese Gegenstände herzustellen sind. Wie in Ex 25,10a werden auch in Ex 28 die eigentlichen Herstellungsanweisungen mit einem וַעֲשֵׂה (Ex 28,6) eingeleitet, aber dann ab V. 9 in der 2.P.Sg. fortgeführt.

Alle diese Beobachtungen weisen darauf hin, daß das Kopfstück Ex 28,3ff im Anschluß an und unter Voraussetzung von Ex 25,1ff entworfen ist.

Demgegenüber sind nun die VV. 28,1f deutlich abgehoben. Dies gilt, wie schon angedeutet (vgl. oben 4.3.5.3.), zunächst auf der konzeptionellen Ebene. Hier ist die Herstellungsthematik (V.2) der Ritualthematik (V.1) untergeordnet. Die "Darbringung" (Hi קָרַב) Aarons und seiner Söhne gehört in den Bereich der Opferterminologie, genauer: in den Bereich der vom Opfer her formulierten Priesterkonzeption. Oberflächlich wird dies dadurch deutlich, daß diese Thematik durch eine eigene, formalisierte "Überschrift" des bekannten Typus "וְאָחֶזָה + Imp + w^eqatal" eingeführt wird (Ex 28,1).

Der Oberflächenbefund weist wie der konzeptionelle Befund darauf hin, daß hier eine zweite, von Ex 29/Lev8 und ihrer Konzeption der Priesterschaft bestimmte Überschrift dem von Ex 25,1 ff und dem Volk - Heiligtums - Konzept bestimmten Kopfstück 28,3-6 vorgeordnet wurde. Dadurch wurde das nun vorliegende Kopfstück Ex 28,1-6 gebildet. Es schließt nun Ex 28 durch die VV.3ff mit Ex 25-27 einerseits und durch die VV.1f mit Ex 29 andererseits zusammen.

5.2.3.2.3. Ex 35, 1-10 als "Kopfstück"

Nach den an den Stücken Ex 25,1-10a und 28,1-6 gemachten Beobachtungen fallen an Ex 35,1ff Oberflächenbefunde auf, die die Annahme nahelegen, es handle sich auch hier um ein zusammengesetztes Kopfstück. Der besseren Übersicht halber ordnen wir auch dieses Stück in Auszügen satzweise an.

ויאמר אלהם (V.1)
 אלה הדברים אשר צוה יהוה לעשה אתם
 (folgt in V.2f ein Exzerpt aus dem Sabbatgebote von Ex 31,12 ff)
 (V.4) ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר
 זה הדבר אשר צוה יהוה לאמר
 (V.5) קחו מאתכם תרומה ליהוה
 כל נדיב לבו יביאה את תרומת יהוה
 (folgt Liste der Abgaben)
 (V.10) וכל חכם לב בכם יבאו
 ויעשו את כל אשר צוה יהוה
 (folgt Liste der herzustellenden Teile des Heiligtums)

Zunächst fällt auf, daß zweimal auf eine Redeeinleitung die Form "Demon - strativum + Nomen + אשר + qatal" folgt. Da das qatal durch den Ausführungs- modus bedingt ist, entspricht dies den Strukturen, die wir auch in Ex 25 und in Ex 28 beobachtet haben.

Auch hier scheint, wie im Kopfstück Ex 28, eine Überschrift einer anderen vorgeschaltet zu sein. Für den Zusammenhang Ex 35, 1b-3 ist dies u.E. recht gut verständlich. Ex 35,2f gibt - syntaktisch modifiziert - das Stück Ex 31,15 wieder. Ex 35,3 enthält, über Ex 31,12ff hinaus, das Verbot, am Sabbat Feuer zu entfachen. Es handelt sich also im ganzen um eine Art erweitertes Exzerpt aus Ex 31,12-17. Daß 35,1-3 ein "Vorschaltstück" ist, ergibt sich aber vor allem daraus, daß es zusammen mit Ex 31,12-17 eine Art "Konklusion" der beiden Hauptteile der sinaitischen Heiligtumstexte über Ex 32 - 34 hinweg bildet.

Nun zu Ex 35, 4-10. Syntaktisch schließt V.10a (w^e-x-yiqtol) an die x-yiq- tol-Formation von Ex 35, 5ab an. Thematisch ist das Stück leicht als Reprise von Ex 25,2ff erkennbar. Wieder aufgenommen sind die Themen "Abgabe" und "Herstellung". Dabei ist das Thema "Herstellung" insofern präzisiert, als die Ausführenden genauer benannt sind: *"alle Kunstfertigen unter euch."* (V.10). Wir nehmen an, daß diese "Teilmenge" des Volkes hier, an der Schwelle zur Ausführungserzählung, in die sinaitischen Heiligtumstexte erstmals eingeführt ist, und zwar gewissermaßen als Erweiterung der Gruppe der "Freiwilligen".

5.2.3.2.4. Die Formel **כאשר צוה יהוה** als Eröffnungs- und Schluß- formel

Wir sind bereits mehrfach auf die Formel **כאשר צוה יהוה** gestoßen. Dabei haben wir festgestellt, daß sie unterschiedlich verwendet wird, und zwar als Refrain (vgl. 5.2.3.1.4.) und als Anfangs- bzw. Schlußformel. Der letzt- genannten Verwendungsart ist nun weiter nachzugehen. Es handelt sich dabei

um die bereits in 5.2.3.1.4. genannten Stellen. Sieht man sie durch, so zeigt sich, daß die Mehrzahl von ihnen Inklusionen bilden; d.h. eine derartige Formel eröffnet einen bestimmten thematischen Zusammenhang; eine oder mehrere andere, bisweilen durch **כֵּן עָשָׂה** ergänzt, schließen ihn. Dabei sind die Formeln meist dadurch gekennzeichnet, daß in ihrem engsten Kontext ein **כֹּל** erscheint. Die Eröffnungsformeln sind in einigen Fällen in ein Kopfstück integriert. Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild:

Ein erstes Inklusionspaar bildet, wie schon angedeutet, Ex 25,8f zusammen mit Ex 27,8b:

(25,8f) **עָשׂוּ...כְּכֹל אֲשֶׁר אָנִי מֵרָאֶה אֹתְךָ חֹבֵנִית...וְכֵן תַּעֲשׂוּ**
 (27,8b) **כַּאֲשֶׁר הִרְאָה אֹתְךָ בְּהָרֶם כֵּן יַעֲשׂוּ**

Dabei fällt natürlich auf, daß in diesem Inklusionspaar statt der Wurzel **צוה** die Wurzel **ראה** erscheint. Dies hängt mit der Bergsituation und der Tabnittheorie zusammen. Der Plan Jahwes ist das "Gebot". Die textgliedernde, inkludierende Funktion der beiden Formulierungen bleibt davon unberührt

Ein zweites Inklusionspaar umschließt die Abgabethematik. Die Eröffnungsformel steht in Ex 35,4 (vgl. den Text in der Darstellung in 5.2.3.2.3.) im Rahmen des Kopfstückes. Die Schlußformel steht in Ex 35,29 im Rahmen eines längeren Schlußsatzes.

Eine komplexe Inklusionsstruktur umschließt die Herstellungsthematik. In eröffnender Funktion steht die Formel ein erstes Mal in Ex 35,10 im Rahmen des Kopfstückes (vgl. 5.2.3.2.3.). Sie erscheint dann ein weiteres Mal in eröffnender Funktion in Ex 36,1. Hier ist sie eingebunden in ein syntaktisch und thematisch besonders schwieriges Stück, dessen Schwierigkeiten durch die Einführung der Handwerker bedingt sind. Wir stellen den Passus unter Einschluß von Ex 35,35 dar: (Ex 35,35; 36,1)

**מִלֵּא אֹהֶם חֲכָמָה לֵב לַעֲשׂוֹת כָּל מְלָאכַת הָרָשָׁה...
 וְעָשָׂה בְּצִלְאֵל
 וְאוֹהֲלִיאֵב
 וְכָל אִישׁ חָכֵם לֵב אֲשֶׁר נָתַן יְהוָה חֲכָמָה...
 לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל מְלָאכַת עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ
 לְכָל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה**

Wir verstehen das schwierige **...וְעָשָׂה** in einem finalen Bezug zu vorhergehenden Satz: *"Erfüllt hatte er sie mit aller Kunstfertigkeit..., damit >Hersteller< sei Bezalel, Oholiab und jeder Kunstfertige... gemäß allem, was Jahwe geboten hatte."*

Ein drittes Mal in eröffnender Funktion erscheint die Formel im Zusammenhang mit der Herstellungsthematik in Ex 36,5 (Bevor die Kunstfertigen mit der *"Arbeit, die Jahwe zu tun befohlen hat"* beginnen, stellen Sie fest, daß die Abgabe des Volkes den Bedarf übersteigt.)

Die Schlußpassus 38,22; 39,32.42f nehmen die Eröffnungspassus stufenweise auf. Ex 38,22f, das mit der Überschrift der Abrechnungsliste verschränkt ist, vermerkt, daß Bezael und Oholiab ihre Pflicht getan haben. Damit wird auch die mit Ex 31,1ff eröffnete Thematik der beiden Handwerker abgeschlossen. Die Verschränkung dieses Schlußvermerks mit der Abrechnung ist insofern sachgemäß, als bei der Herstellung des Inventars (Ex 37,1ff) die Edelmetalle bevorzugt Verwendung finden.

Der Abschnitt Ex 39,32-43 enthält nun gleich drei durch כל besonders als Schlußsätze ausgewiesene Verwendungsfälle unserer Formel.

(39,32) וחכל כל עבדת משכן אהל מועד
ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה יהוה את משה
כן עשו

Das Verbum וחכל läßt diesen Passus auch explizit als Schlußpassus erscheinen. Er wird fortgesetzt durch eine Liste aller Bau- und Inventarteile des Heiligtums, an der der zweite Schlußsatz anschließt:

(39,42) ככל אשר צוה יהוה את משה כן עשו בני ישראל את כל העבדה

Der dritte Schlußsatz schließt daran unmittelbar an.

וירא משה את כל המלאכה
ותנה עשו אחה כאשר צוה יהוה
כן עשו...

An den ersten beiden der drei Schlußsätze fällt auf, daß sie mit dem Eröffnungssatz 36,1 insofern phorisch nicht völlig kohäsiv sind, als sie nicht mehr die Kunstfertigen, sondern die Israeliten als die Herstellenden nennen. Ex 39,43 läßt das Subjekt offen. Daraus kann geschlossen werden, daß die Schlußsätze über Ex 36,1 hinaus greifen und zwar mindestens bis 35,10, wo von den "Kunstfertigen unter euch" die Rede ist, vielleicht sogar bis 25,8.

Auffällig ist der Gebrauch der Lexeme עבדה/מלאכה. Auf das Heiligtum bezogen, erscheint מלאכה (allein) außer in den sinaitischen Heiligtumstexten (Ex 31,3,5,14f; 35,24ff; 36,2,7f; 40,33) auch im Baubericht des 1Kön - Buches. Es ist dort ebenfalls Bestandteil von Eröffnungs- bzw. Schlußsätzen (1 Kön 7,7.40.51). Demgegenüber erscheint עבדה im engeren Kontext der Sinaiperikope vorzugsweise im Zusammenhang mit den Tempeldiensten der Leviten¹³.

¹³Vgl. Ex 38,21; Num 3,7.8.26.31.36; 4,4.26ff; 7,4. 7-9; 8,11 ; 16,9.18.4ff.
Vgl. auch 1 Chr 6,33; 9,13.19; 23,13.24ff; 28,13.21; 2 Chr 8,14 u.ö.)

Das Eröffnungs- und Schlußsatzsystem Ex 35,10;36,1 // 39,32.42f ist nach alledem sicherlich auch literarhistorisch komplex. Insbesondere Ex 39,32-42 mit der darin eingeschlossenen Liste könnte den übrigen Textteilen überlagert sein. Ex 39,43 verbindet die Herstellungsthematik eng mit den entsprechenden Hand - lingsrollen des Mose, die in Ex 35 bereits hervorgetreten sind.

5.2.3.3. Zusammenfassung

Überblickt man zunächst die Positionen der mit **כֹּאשֶׁר צִוָּה יְהוָה** gebildeten Eröffnungs- und Schlußsätze und die durch sie gebildeten Inklusionssysteme, so fällt auf, daß sie an konzeptionell höchst signifikanten Stellen positioniert sind.

Die erste Inklusion (25,8f // 27,8b) umschließt einen wesentlichen Teil der Herstellungsanweisung. Sie ist durch das "Sie" im Eröffnungs- wie im Schluß - satz klar auf die Volk-Heiligtums-Konzeption bezogen. Dazu kommt, daß diese Inklusion mit dem Tabnit-Refrain deckungsgleich ist. Die zweite Inklusion (Ex 35,4 // 35,29) umschließt den Bericht über die Ausführung der Abgabe - anordnung. Auch sie gehört in die Volk-Heiligtums- Konzeption. Die dritte In - klusion (Ex 35,10;36,1 // Ex 39,32ff) umschließt die Herstellungsthematik im Ausführungsmodus. Auch diese Inklusion gehört konzeptionell zur Volk-Heilig - tums-Konzeption. Der Umstand, daß alle drei Inklusionen von Kopfstücken ausgehen, läßt die Steuerungsfunktion dieser Stücke für die Komposition der sinaitischen Heiligtumstexte im ganzen besonders deutlich hervortreten.

Eine Inklusion anderer Art geht von dem komplexen Kopfstück Ex 28,1f aus. Diese Inklusion verbindet die Herstellungsanweisung für die Priesterkleider, die eine konzeptionelle Modifikation der Volk-Heiligtums-Konzeption darstellt, mit den Ritualanweisungen zur Priesterweihe, die der Ohel-Moed-Konzeption zugehörig ist. (vgl. 5.2.3.2.2.) Ex 35,1-3 konkludiert über die Sabbathematik die beiden Hauptteile der sinaitischen Heiligtumstexte. (vgl. 5.2.3.2.3.)

Die durch Refrains zusammengehaltenen Stücke (vgl. 5.2.3.1.2.ff) sind - mit Ausnahme des Tabnit-Refrains (5.2.3.1.1.) - in Textpassus anzutreffen, die die Ohel-Moed-Konzeption vertreten. Dabei ist die Kohäsion dieser Stücke unterschiedlich stringent. Der **הוּא** - x - Refrain läßt die Weihe-Opfertexte in Ex 29 eng miteinander verbunden sein; ähnliches gilt für die **כֹּאשֶׁר צִוָּה יְהוָה** - Re - frains in Ex 39 und Ex 40,17ff. Dagegen sind die Stücke mit der **חָק** - Formel weniger stringent miteinander verbunden; vielleicht liegt die Gemeinsamkeit der letztgenannten Stücke darin, daß es sich um Zitatstücke handelt. Für zwei dieser Texte läßt sich dies nachweisen. Auch die **וַיְדַבֵּר** - Stücke (Ex 30,11 ff) sind thematisch eher lose verbunden.

5.2.4. Die Inhalte

5.2.4.1. Das Problem

Es ist immer wieder aufgefallen, daß die Gegenstände, deren Herstellung, bzw. die Rituale, deren Durchführung in Ex 25 - 31 angeordnet werden, im Ausführungsteil Ex 35 - 39 in veränderter Reihenfolge wiedererscheinen. Der folgende Überblick soll dies verdeutlichen. Dabei werden wir auch die Anordnung der LXX berücksichtigen.

Anordnungsteil		Ausführungsteil	
MT/LXX		MT	LXX
		35, 1-3 Sabbat	
		36, 2-7 Handwerker	
25,10-22	Lade	36,8-38 Wohnung	36,8-37 Priesterkleider
23-30	Tisch	37,1-9 Lade	37,1-18 Wohnung
			und Vorhof
31-40	Leuchter	10-16 Tisch	38,1-8 Lade
26, 1-37	Wohnung	17-24 Leuchter	9-12 Tisch
27,1-8	Altar	25-28 Räucheraltar	13-17 Leuchter
9-18	Vorhof	29 Salböl, Aromata	
28	Priesterkleider	38,1-7 Brandopferaltar	18-23 Metallteile
			für das Zelt
29, 1-35	Priesterweihe	8 Becken	22 Bronzealtar
36-42a	Tamidopfer	9-20 Vorhof	25 Salböl
30,1-10	Räucheraltar	39, 1-31 Priesterkleider	26 Becken
11-16	Heiligtumssteuer	(40,29b Tamidopfer?)	
17-21	Becken		
22-33	Salböl		
34-37	Aromata		
31, 1-11	Berufung d. Handwerker		
12-17	Sabbat		

Der Ausführungsteil ordnet demnach die Bau- und Ritualelemente gegenüber dem Anordnungsteil um. Er läßt dabei das "Gebäude" zuerst und dann erst die Einrichtungsgegenstände entstehen; dazu holt er den "Räucheraltar" aus seiner "Randlage" im Anordnungsteil heraus und ordnet ihn dem "Block" der inneren Einrichtungsgegenstände (Lade, Tisch und Leuchter) zu. Der Brandopferaltar und das Becken werden als Ausstattungstücke des Vorhofs zusammengefaßt. Dessen Umfriedung entsteht zuletzt.

Dieser Tatbestand wurde in der Forschung recht unterschiedlich beurteilt. Th.NÖLDEKE zog aus ihm keine literarhistorischen Schlüsse: "Im Übrigen ist bei der Ausführung mehr die natürliche Ordnung berücksichtigt, in welcher die Anfertigung und Aufstellung erfolgen musste, als bei den Aufträgen dazu."¹

Dezidiert gegen literarhistorische Schlüsse hat sich U.CASSUTO gewandt. Die Umstellung der Elemente erklärte er als "a chiastic order"².

Für die gängige Interpretation des Sachverhaltes ist das Urteil J.WELL - HAUSENs maßgebend geworden: "Wir haben gefunden, daß die Verordnungen Ex 30.31 von zweiter Hand stammen ... In der Ausführung (scil. Ex 35ff) aber werden sie überall als integrierende Bestandteile der Stiftshüttengesetzgebung angesehen ..." WELLHAUSEN kommt zu dem Schluß: "Mithin sind die Kap 35-39 nicht älter, wahrscheinlich sogar jünger als Kap 30.31 und rühren in jedem Falle nicht von dem eigentlichen und ersten Autor her..."³

Von einem etwas anderen Gesichtspunkt aus, aber mit einem ähnlichen Ergebnis interpretiert G.v.RAD: "In 25 ff war die Reihenfolge nicht unproblematisch...Diese unebene Anordnung war das Produkt eines literarischen Wachstums. Ganz anders in Ex 36 ff. Hier ist die Reihenfolge tadellos nach dem inneren Aufbau des Zeltheiligtums gegeben ... Hier ist die gute Ordnung ein sicheres Zeichen der sekundären Weiterung..."⁴

Nun leuchtet das Argument, der Ausführungsteil sei deshalb sekundär, weil er eine "gute" (v.RAD), eine "bessere"⁵ oder die "natürliche" (NÖLDEKE) Ordnung des Heiligtums biete, auf den ersten Blick ein. Aber dieses Argument trägt

¹T.NÖLDEKE, Grundschrift, S.56f.

²U.CASSUTO, Exodus, S.426. Im übrigen führt er das Verhältnis der beiden Hauptteile der sinaitischen Heiligtumstexte zurück auf "methods employed in the composition of books in the ancient East...it was usual for such passages to record first the divine utterance describing the plan of the sanctuary in minutest detail, and there after to give an account of the construction, which repeated in identical or similar phrasing the description given in the divine communication." (a.a.O. S.453). CASSUTO verweist dazu auf das Keret-Epos. Diesem wichtigen Hinweis auf die Gattung der sinaitischen Heiligtumstexte werden wir in dieser Arbeit nicht nachgehen können. Wir meinen aber, daß das gattungskritische Argument allein nichts über die literarhistorischen Verhältnisse der sinaitischen Heiligtumstexte auszusagen vermag.

³J.WELLHAUSEN, Composition, S.142. Ähnlich B.BAENTSCH, Exodus, S.286f.

⁴G.v.RAD, Priesterschrift, S.68f.

⁵H.HOLZINGER, Exodus, S. 148.

doch die Gefahr des Vorurteils in sich. Unter welchen Gesichtspunkten, von welcher Warte her, ist diese oder jene Ordnung "gut" oder "natürlich"?

Zudem geht dieses Argument stillschweigend von einer Voraussetzung aus, die u.E. eben keineswegs selbstverständlich ist, von der Voraussetzung nämlich, daß Anordnungs- und Ausführungsteil ein- und dasselbe Heiligtum meinen. Wir halten dafür, daß die Fragestellung hier offenzuhalten ist. Welche Ordnungen welcher Heiligtümer sind im Anordnungs- bzw. Ausführungsteil der sinaitischen Heiligtumstexte entfaltet? Bei näherem Hinsehen zeigt sich nämlich, daß die sinaitischen Heiligtumstexte keineswegs nur ein Heiligtum vor Augen haben. Dies soll nun im einzelnen an verschiedenen Inhalts-Aufrissen, die die Texte bereithalten, gezeigt werden.

5.2.4.2. Der Aufriß von Ex 36 - 39; 40 sowie der Listen: das priesterliche Heiligtum

Es ist offensichtlich, daß die Listen Ex 31,7-11; 35, 11-19 und 39, 33-41, sowie die Aufrisse von Ex 36 ff und Ex 40 nach Art und Reihenfolge der genannten Elemente weitgehend übereinstimmen.

Bei genauerem Hinsehen lassen sich zwei Typen von Aufrissen unterscheiden. Die Liste Ex 31,7-11 und der Aufriß von Ex 40,2-15 nennen nur das Gebäude selbst, sowie die Einrichtungs- und Ausstattungselemente. Die Listen Ex 35, 11-19; Ex 39,33-41 sowie Ex 40, 17-32 nennen nicht nur das Gebäude selbst, sondern auch dessen Einzelelemente. Die Einrichtungs- und Ausstattungselemente kommen hinzu. Für alle Elemente, die in den Listen wie in Ex 40 genannt werden, finden sich Gegenstücke im erzählenden Ausführungsbericht. Daraus kann zunächst geschlossen werden, daß die Listen sowie Ex 40 bei ihrer Darstellung ausgewählt und sich in der Auswahl am Ausführungsbericht (Ex 36-39) orientiert haben.

Dem Aufriß des Ausführungsberichtes wenden wir uns nun zu. Wir meinen, daß sich in der Art, wie er das Heiligtum und seine Elemente anordnet, m.a.W., in dem sakralarchitektonischen Ensemble, das er vor Augen hat⁶, das Konzept des priesterlichen Heiligtums der Ohel-Moed-Konzeption ausdrückt. Dieses sakralarchitektonische Ensemble ist geprägt von zwei Räumen. Den äußeren Raum bildet der Vorhof mit dem Becken und dem Brandopferaltar; hier spielt sich alles ab, was mit "an der Tür des Begegnungszeltes" lokalisiert wird (vgl. dazu oben 3.4.2.2.). Den inneren Raum bildet das Gebäude. Mit dem Räucheraltar und dem Leuchter vor allem bildet dieser Raum den täglichen "Arbeitsplatz" des Hohenpriesters. Dies wird auch in den inkohäsiven und

⁶Von diesem Ensemble gehen - wie selbstverständlich - auch die vielen Pläne und Rekonstruktionen des Sinaiheiligtums in der wiss. Literatur aus. Vgl. etwa: C. SCHICK, Stiftshütte, S. 27; K.KOCH, Art. Stiftshütte, Sp. 1875f.

zerstreuten Zeremonialnotizen ("Du/Er(Sie)" - Stellen: Ex 27,21; Ex 30,6ff.17f) des Anordnungsteiles vorausgesetzt (vgl. dazu 5.2.2.3.). Dabei ist aber eben deutlich, daß diese Gegenstände und ihr Standort hier (im Anordnungsteil) als Ensemble nicht im Blick sind.

Es wird gleich zu überprüfen sein, ob und inwiefern im Anordnungsteil funktional zu verortende Heiligtums-Aufrisse erkennbar sind (5.2.4.4.). Zuvor jedoch haben wir uns noch Ex 40 und seinem an Ex 36 - 39 orientierten Aufriß zuzuwenden. Denn zusammen mit den genannten Listen hat dieses Kapitel eine umfassende Orientierungsfunktion für den Leser der sinaitischen Heiligtumstexte, der nun nachzugehen ist.

5.2.4.3. Die Funktion von Ex 40

Die Darstellung von Ex 40 geht insofern über den Aufriß von Ex 36 ff und die Listen hinaus, als sie nicht nur die sakrale Architektur als solche berücksichtigt, sondern auch deren Funktionen, zumindest teilweise, in Gang gesetzt sehen will.

Dabei entsteht zunächst das Problem, daß die Funktionsträger, die Priester, ja noch nicht in ihre Funktionen eingesetzt sind. Dies wird erst in Lev 8 erzählt.

In dem Teil des Kapitels, der die Aufstellung des Heiligtums anordnet (Ex 40, 2-16) werden die Anordnungen zur Weihe der Priester unter Aufnahme von Formulierungen gemäß Ex 28 und 29⁷ noch einmal ausdrücklich gegeben. Darüber hinaus enthält Ex 40 erstmals eine ausführliche Anweisung zur Weihe des Heiligtums, die in Ex 29,44 zwar kurz angedeutet ist, dann aber in Form eines ausgeführten Rituals erst in der Erzählung Lev 8,10f erscheint. Aus diesen Beobachtungen erhellt die Funktion von Ex 40 als ein übergreifendes Verbindungsstück zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten im Buch Exodus und in Lev 8⁸.

⁷Vgl. לִי לְכַדֵּנוּ in Ex 28,3f//Ex 40,13.15f. Vgl. auch Ex 28,1.41ff; 29,4-9 mit Ex 40,12-14.

⁸So. auch M:NOTH, Exodus, S.228.

Gleichwohl legt Ex 40 Wert darauf, daß das Heiligtum - auch schon ohne geweihte Priester - seine Funktionen aufnehmen kann. Der Text bedient sich dazu der Theorie einer "interimistischen"⁹ Priesterschaft des Mose, die ja auch in Ex 29 bereits unterstellt ist. Mose soll das Gebäude und seine Einrichtungsgegenstände nicht nur aufstellen, sondern sie auch in Funktion setzen oder sie zumindest darauf vorbereiten. Diese Handlungen sind zum Teil, aber eben nur zum Teil, durch entsprechende Anordnungen an Mose in Ex 25 ff gedeckt. Zum anderen Teil sind es Handlungen, die (auch) Aaron zugeschrieben werden: Mose schichtet die Brote auf dem Tisch auf (Ex 40,23// Ex 25,30; Mose). Er steckt die Lampen des Leuchters auf (Ex 40,25 // Ex 27,21; 30,7b; Lev 24,3; Aaron). Er bringt עלה und מנחה dar (Ex 40,29; gemeint ist wohl das Tamidopfer nach Ex 29,38ff, wo es einem "Du" geboten wird; in Num 28,2f richtet sich das entsprechende Gebot an die Israeliten.). Mose füllt schließlich das Becken mit Wasser (Ex 40,30), *"damit sich darin Mose und Aaron und seine Söhne ihre Füße waschen, wenn sie ins Begegnungszelt kommen.."* (V.31). Dies geschieht allerdings erst in Lev 8,6, und zwar - bemerkenswerterweise - ohne daß dabei von einem Becken die Rede ist.¹⁰

Insgesamt wird hier noch einmal die Brückenfunktion von Ex 40 zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten im Buch Exodus und Lev 8 deutlich. Insbesondere aber zeigt sich, daß Ex 40 einen offenbar umfassenden Überblick über alle die die sinaitischen Heiligtumstexte konstituierenden Texte hat, und von daher Elemente funktional integrieren kann, die anderen Textkomplexen noch nicht bekannt sind. Schon jetzt kann daher gesagt werden, daß Ex 40 offenbar zu den literarhistorisch relativ jüngsten Texten der sinaitischen Heiligtumstexte gehört.

Wir haben bisher jene Teile von Ex 40 nicht in Betracht gezogen, die von den Vertretern der Grundschrifthypothese eben der Grundschrift zugewiesen werden. Es sind dies die mit einer Datumsangabe verbundene summarische Aufstellungsnotiz Ex 40,17 und der Passus Ex 40,34 ff.

Zunächst zu Ex 40,17. Der Notiz zufolge ist die *"Wohnung im ersten Monat des zweiten Jahres am ersten des Monats aufgestellt worden."* Es läßt sich u.E. zeigen, daß diese Notiz vornehmlich die gleiche Funktion hat, wie Ex 40 insgesamt, nämlich die Bautexte Ex 25 - 31/Ex 35-40 mit den Ritualtexten Lev 8f zu verbinden.

In Lev 9, 1 heißt es in der Einleitung zum Bericht über das erste Opfer, das Aaron für das Volk vollzieht:...**קרא משה לאהרן** w. Die Zeitangabe "am achten Tag" bezieht sich natürlich zunächst zurück auf das schon Ex

⁹ B.BEER/K.GALLING, Exodus, S.178.

¹⁰ Von Priesterwaschungen ohne Nennung des Beckens sprechen auch: Ex 29,4; Lev 16,4; 22,6. Dies entspricht dem Umstand, daß in Lev 10 und 16 von "Räuchern" die Rede ist, ohne daß es dazu eines Räucheraltars bedürfte. Vgl. dazu K.ELLIGER, Leviticus, S.136f.

29,35 angeordnete und nach Lev 8,36 auch vollzogene siebentägige Verweilen Aarons und seiner Söhne am Heiligtum. Daraus ergibt sich so etwas wie ein siebentägiges "Priesterweihfest", das am achten Tag übergeht in ein allgemeines Opfer.

Eine 7+1 - Tage - Chronologie ist auch sonst im AT belegt. Am achten Tag nach der Geburt ist der Termin des Erstgeburtsofers (Ex 22,29; Lev 22,27). Nach siebentägiger Reinigung kann ein Unreiner am achten Tag ein Opfer darbringen (Lev 14,10.23; 15,14.29; Num 6,10). Beim Laubhüttenfest ist nach dem siebentägigen Fest der "achte Tag" (Lev 23,34 - 36; Num 29, 12-38) ein "wieder ernster zu feiernder Abschlußtag."¹¹

Bemerkenswert für unseren Zusammenhang ist nun, daß die Vorstellung von den 7+1-Tagen auch im Tempelweihtext 1 Kön 8,62-68 eine Rolle spielt. Die Tempelweihe wird hier mit einem großen, das ganze Land umgreifenden Opfer - fest begangen, das zweimal sieben Tage dauert. Schließlich heißt es: "*da entließ er* (scil. Salomo) *das Volk am achten* (nicht etwa am 15!) *Tag...*" (V.66). Zum Verständnis dieser Chronologie ist zunächst wichtig zu wissen, daß sie nach 1 Kön 8,2 im Rahmen eines großen Herbst-, also des Laubhüttenfestes, gedacht ist. Das Fest anläßlich der Weihe des salomonischen Tempels ist nur auf das Doppelte seiner gewöhnlichen Dauer ausgedehnt. Gleichwohl bleibt der "achte Tag" als fester Topos bestehen. Weiterhin ist von Bedeutung, sich den Ausgangspunkt dieses Festes vor Augen zu halten: Es ist die feierliche Überführung der Lade in den Tempel (1 Kön 8, 1-9).

Sieht man von da aus auf die sinaitischen Heiligtumstexte, so wird deutlich, daß die 7+1-Tage-Chronologie offenbar auch mit dem Heiligtum, ebenso wie mit anderen Topoi kultischen Verhaltens, traditionell verbunden war. Was für die 7+1-Tage - Chronologie der sinaitischen Heiligtumstexte noch fehlt, ist das terminliche "Widerlager". Wann setzt die Festwoche ein? Nach der Analogie der salomonischen Tempelweihe kommt dafür eigentlich nur der Tag der Auf - richtung des Heiligtums in Frage, an dem Mose ja auch die Lade ins Sinaiheiligtum einbrachte¹². M.a.W. die Notiz Ex 40,17 ist vorrangig zu verstehen als Element einer "Binnenchronologie" der sinaitischen Heiligtumstexte. Sie ist das chronologische "Widerlager" für das Fest der Weihe der Priester und des Heiligtums, das in einer 7+1 - Tage -Chronologie gedacht ist.

Daneben hat die Notiz ("*im zweiten Jahr* "!) sicherlich auch einen Bezug zum Termin des Auszugs aus Ägypten. Aber allein der Umstand, daß der Auszug hier - im Gegensatz zu Ex 16,1; 19,1 und selbst zu 1 Kön 6,1; 8,16 - nicht

¹¹K.ELLIGER, Leviticus, S.321.

¹²Zur Frage der Analogien zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten und 1 Kön 8 siehe oben 7.3.

ausdrücklich genannt ist, sollte davor warnen, diesen Bezug zu sehr im Vordergrund zu sehen.¹³

Die "Binnenchronologie" zielt darauf ab, die Weihe der Priester und des Heiligtums sowie das Opfer für das Volk mit der Herstellung und Errichtung des Heiligtums zu verbinden. Mithin gehört sie u.E. zur Ohel-Moed-Konzeption.

Nun zu dem Schlußstück Ex 40,34f.36-38. Eine große Mehrzahl von Forschern weist die VV. 34 f der Grundschrift zu¹⁴. Diesem Urteil liegt meist die Beobachtung der Stichwortentsprechungen zwischen Ex 40,24 und Ex 24, 15b f zugrunde.

Ex 24,15b f
יִכַס הָעֵנָן אֶחָד
וְיִשְׁכַּן כְּבוֹד יְהוָה עַל דָּר סִינִי

Ex 40,34
יִכַס הָעֵנָן אֶחָד אֶחָד מִוֶּעַד
וְכָבוֹד יְהוָה מִלֵּא הַמִּשְׁכָּן

Gewiß bilden die beiden Textstücke eine "Inklusion"¹⁵. Wenn man das Signalwort כְּבוֹד zum Leitbegriff nimmt, so ist es auch naheliegend, den Text Ex 40,34 zusätzlich zu Ex 24,15b f noch mit Ex 29,43 und Lev 9, 23 verknüpft zu sehen¹⁶.

Wir meinen, daß Ex 40,34 grundsätzlich keine andere Funktion wahrnimmt wie der Text Ex 40 insgesamt, nämlich Verbindungen über größere Textstrecken

¹³Auch ein entschlossener Vertreter der Grundschrifthypothese, P.WEIMAR, räumt ein, daß die chronologischen Notizen Ex 40,17/ Lev 9,1 ohne Verbindung zum chronologischen System der Wanderungsnotizen stehen. (Vgl. P.WEIMAR, Struktur, S.112). Die Auskunft, in Ex 40,17 liege P vor, weil die "genaue Datumsangabe...dem priesterschriftlichen Stil entspricht" (V.FRITZ, Tempel, S.113) ist zu allgemein.

¹⁴Diskutiert wird, ob auch noch V.33b der Grundschrift zuzuweisen sei. Dafür sprechen sich etwa K.KOCH, Priesterschrift, S.45; K.ELLIGER, Geschichtserzählung, S.175; N.LOHFINK, Priesterschrift, S.198, aus. Auch zu V.35 ist die Meinung nicht völlig einhellig. P.WEIMAR, Struktur, S.85, spricht nur noch V.34 der Grundschrift zu. Vgl. die ausführliche Dokumentation bei U.STRUPPE, S.83 f.

¹⁵P.WEIMAR, Struktur, S.131. Dabei gerät WEIMAR mit seiner Argumentation hart an die Grenze des mit der Grundschrifthypothese zu Vereinbarenden. Denn "inklusive Verklammerungen" sind eigentlich nicht mehr die Sache eines am Progress interessierten Erzähltextes. So schränkt WEIMAR denn auch ein (a.a.O. Anm. 141), diese Entsprechungen werden "im allgemeinen ...nicht im Sinne einer inkludierenden Rahmung der im Zentrum stehenden Jahwerede Ex 25,1-29,46, sondern als parallelisierte Erzähleingänge von zwei aufeinander folgenden Texteinheiten verstanden.."

¹⁶Vgl. nur U.STRUPPE, Herrlichkeit, S.250ff; S. McEVENUE, Style, S.133; C.WESTERMANN, Herrlichkeit, S.230.

herzustellen. Dies kann auch Folgen haben für das Verständnis von Ex 24,15b f. Wie Ex 40,34f ein übergreifender Schlußtext ist, so ist jener Text ein übergreifender Einleitungstext.

Insgesamt sehen wir keinen Grund Ex 40, 34f aus dem Gesamttext von Ex 40 herauszulösen¹⁷. Wenn dem aber so ist, dann besteht schließlich auch kein Grund, die VV.36-38 zu weit von Ex 40, 34 abzurücken¹⁸. Der Unterschied zu Ex 40,34f besteht nur in der Reichweite der Verknüpfung, die diese VV. herstellen. Sie identifizieren nämlich die Wolke über dem Heiligtum mit der Wegwolke, die erstmals in Ex 13,21 und nach Ex 40 wieder am Ende der Sinaiperikope erwähnt wird (Num 9,15ff). Hier manifestiert sich der große Zusammenhang der "Wanderungserzählung" (vgl.oben 3.2) unmittelbar an der Textoberfläche der sinaitischen Heiligtumstexte.¹⁹

5.2.4.4. Aufrisse in Ex 25 -31

Es ist unter verschiedenen Gesichtspunkten der Oberflächenanalyse auffallen, daß der Anordnungsteil Ex 25 - 31 in sich deutlich gegliedert ist. Wir fragen nun, ob diesen Gliederungen auch bestimmte, in sich sinnvolle, konzeptionell kohärente Aufrisse des Heiligtums entsprechen.

5.2.4.4.1. Die Aufstellungsanordnung Ex 26,30-37: das Heiligtum der Lade-Wohnungs-Konzeption

Bereits mehrfach aufgefallen ist der Umstand, daß die Anordnung zur Herstellung der Wohnung mit einem Abschnitt schließt, der eine Aufstellungs- und Einrichtungsanordnung für die Wohnung enthält (Ex 26,30-37; vgl. oben 3.4.2.3.). Gewiß sind auch in diese Passage noch Herstellungsanweisungen eingestreut (V. 31: der Vorhang zwischen Heiligem und Allerheiligstem; V.36: die Decke für die Tür des Zelt). Aber gerade diese Herstellungsanweisungen zielen darauf, das Innere der Wohnung zu strukturieren und zwar so, daß die zentrale Stellung der Lade im Heiligtum hervorgehoben wird (Ex 26,33-35):

¹⁷ Wir können hier - ähnlich wie schon im Falle von Ex 29,42ff (vgl. oben 5.2.2.4.) - der Beurteilung M.NOTHs, Exodus, S.228 folgen.

¹⁸Im allgemeinen werden sie Ps zugeschlagen.

¹⁹Ex 40,35 ist nahezu wörtlich wieder zu lesen in 1 Kön 8,10f. Dieser Tatbestand ist sinnvoll nur zu interpretieren in einer Würdigung des Verhältnisses der sinaitischen Heiligtumstexte zu 1 Kön 6-8 (vgl. unten 7.3.).

...והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות'
והבדילה הפרכת לקדם בן הקדש ובן קדש הקדשים
ונתח הכפרת על ארון העדות בקדש הקדשים
ושמח את השלחן מחוץ לפרכת ואח המנרה נכח השלחן
על צלע המשכן חִמְנָה....

Diese Anweisung konkurriert klar mit der entsprechenden Anweisung in Ex 40,3f²⁰. Bevor wir Ex 26, 34ff im einzelnen würdigen, ist der Tatbestand als solcher festzuhalten. Die Herstellungsanweisung für die Wohnung wird durch eine Aufstellungsanweisung abgeschlossen, die die Wohnung und die in Ex 25,10ff genannten Gegenstände zu einem sakralarchitektonischen Ensemble zusammenfassen. Eine solche Ensemblevorstellung kommt erst wieder in der Aufstellungserzählung Ex 36ff und den davon abhängigen Texten zustande (vgl. oben 5.2.4.2.) und zwar so, daß die in Ex 30 zusätzlich und mit jeweils auf sie bezogenen Positionsangaben genannten Einrichtungsgegenstände (Räucheraltar, Becken) zu einem Ensemble zusammengefaßt werden. Daher ist wahrscheinlich, daß das Ensemble von Ex 26, 30ff ein anderes ist, als das Ensemble des "priesterlichen Heiligtums" von Ex 36ff.

Die Ensemblevorstellung von Ex 26 ist vor allem gekennzeichnet durch die strenge Scheidung (בדל) des "Heiligen" (הקדש) vom "Allerheiligsten". Ex 40,3 läßt die Lade durch den Vorhang einfach bedeckt (סכך) sein. Die Trennung, die dadurch zustande kommt, scheint in Ex 40 so streng nicht gedacht zu sein. Dies deutet sich in Ex 40,5a an, wo der "goldene Altar" vor der Lade steht, ohne daß der trennende Vorhang erwähnt wird.

Bemerkenswert ist auch, daß die sakralarchitektonische Terminologie des "Heiligen" und des "Allerheiligsten" im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte sowie ihrer pentateuchischen Kotexte in dieser Funktion nicht wieder erscheinen.

Für das "Allerheiligste" (קדש הקדשים) hat K.ELLIGER den Befund präzise analysiert und dargestellt, so daß wir seinen Befund hier nur wiederzugeben brauchen: "קדש קדש ist Steigerungsform zu קדש. Der Ausdruck meint in Lv nie "das" Allerheiligste i.e.S., den Hinterraum des Heiligtums [Anm. 15: Wie in 1

²⁰ Erstaunlicherweise wird dieser Sachverhalt in der wiss. Literatur kaum beachtet. Vgl. etwa G.BEER/K.GALLING, Exodus, S.137; M.NOTH, Exodus, S.174; M.GÖRG, Zelt, S.19ff; V.FRITZ, Tempel, S.113,120. Ältere Kommentare (vgl. B.BAENTSCH, Exodus, S.302; H.HOLZINGER, Exodus, S. 150) sprechen in Anlehnung an J.WELLHAUSEN, Composition, S.142f, davon, Ex 40,1ff sei eigentlich überflüssig, da die dort enthaltenen Anweisungen bereits früher erfolgt seien. Zu vergleichen wäre auch noch der entsprechende Ausführungsteil in Ex 40,18ff: Im Blick auf Ex 26,35 fällt vor allem der Wechsel der Terminologie für die Wände des Gebäudes auf: Ex 26,35: צלע; Ex 40,22ff: דִּי.

R 6,16; 7,50; 8,6; Ez 41,4; 2 Ch 3,8,10;4,22;5,7 und bei P Ex 26,33.34], aber auch nicht den Tempelbereich [Anm. 16: Wie Ez 43,12; 45,3; 48,10; Da 9,24 und bei P Nu 18,10] ... Sondern in Lv sind immer nur gewisse Abgaben gemeint, die z.T. für Jahwe verbrannt werden, zum größten Teil aber an die Priester fallen..."²¹.

Für den Terminus **הקדש** muß der Befund etwas modifiziert werden. So weit wir sehen, könnte nur für Lev 4,6 überlegt werden, ob **הקדש** als "das Heilige" im Sinne des größeren Innenraumes zu verstehen ist. Dort ist von einem Aspersionsritus die Rede, der ganz offenbar im Heiligtum durchgeführt wird. Es heißt, der Priester sprengt Blut **הקדש** **לפני יהוה** **אח פני פרכת הקדש**.

Überblickt man die übrigen Belege für **הקדש**, die eine Ortsangabe bezeichnen können, so legt sich die Wiedergabe mit "das Heilige" nicht nahe; viel mehr empfiehlt es sich, mit "das Heiligtum" zu übersetzen. Im einzelnen kann **הקדש** als Ortsangabe in unserem Textbereich in zweierlei Weise verstanden werden:

1. als gesamter Inneraum des Gebäudes (so Ex 28,29.35; Lev 16, 2.20) und
2. als das Heiligtum in einem lokalen (Lev 10,4; 16,3.16. Num 8,19) und in einem institutionalen (Ex 30,13.25; 38,24f.36; Lev 5,15; u.ä.) Sinne.

Interessant ist hier vor allem Lev 16. Der Text nennt den Ort, der nach Ex 26,33 eigentlich "Allerheiligstes" heißen müßte **הקדש מביח לפרכת** (Lev 16,2.15). Lev 16 unterscheidet also durchaus zwischen dem Raum mit der Lade und dem vorderen Raum. Aber beide Räume sind für den Priester **הקדש**. Ex 28,29.35 unterscheidet die beiden Räume nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich. Wenn Aaron vor Jahwe hineingeht, dann geht er **הקדש לפני יהוה**. Es zeigt sich, daß, wie schon in Ex 40, im priesterlichen Heiligtum die kategoriale Unterscheidung von "Heiligem" und "Allerheiligstem", auf die es Ex 26, 35 wesentlich anzukommen scheint, so nicht gegeben ist.²²

Nach alledem nehmen wir an, daß die Scheidung zwischen Heiligem und Allerheiligstem in Ex 26,33 nicht "priesterlich" ist, zumindest nicht in dem Sinne der Texte der Sinaiperikope und ihrem Verständnis der priesterlichen Funktionen. Dafür spricht zusätzlich das **לכם** in Ex 26,33. Es kann sich nicht

²¹ K.ELLIGER, Leviticus, S.96 mit Anm.

²² **בדל** Hi steht in Ex 26,33 in einer spezifischen Weise. Mit dem "Vorhang" hat es ein materiales Subjekt bei sich. Vergleichbar ist allenfalls Ez 42,20. Hier ist von der Tempelmauer die Rede, die "das Heilige" vom "Profanen" scheidet. Auch bei Ez schließt die kategoriale Scheidung das gesamte Heiligtum ein. Um so deutlicher tritt hervor, daß die eigentliche Grenzlinie in Ex 26,33 zwischen Allerheiligstem und Heiligem verläuft.

auf die Priester beziehen, bzw. an sie wenden. Nach den Phorikverhältnissen in Ex 25 ff kommen als Adressaten nur die Israeliten in Frage.

Somit erinnert die Abgrenzung des Bereiches der Lade vom Bereich der Israeliten eher an jene Grenze, von der in Ex 19,12.23 die Rede ist. Im Bereich von Ex 19 hat diese Grenze die Funktion, den Bereich, in dem Jahwe dem Mose erscheint und mit ihm redet, vom Bereich der Israeliten zu scheiden.

Sehen wir dies so richtig, so gehört Ex 26,30 in den Kontext der prophetischen Ladekonzeption (vgl. oben 3.4.1.3.). Die Aufstellungsanordnung von Ex 26,30ff und die Ich-Stelle Ex 25, 22 sind kohärent. Es zeichnet sich hier das sakralarchitektonische Ensemble eines Lade-Wohnungs-Heiligtums ab.

Es ist dies ein Heiligtum, das aus einem Gebäude und den Einrichtungen - gegenständen Lade-Tisch-Leuchter besteht. In diesem Heiligtum ist das Allerheiligste der Bereich der Lade. Dieser Bereich ist als Ort der normativen Tradition (עֲדוּת) und des Redens Jahwes zu Mose streng geschieden vom übrigen Bereich, dem Heiligen. Dieses Heiligtum ist ohne Altäre. Priester sind in ihm überflüssig.

Es ist klar, daß dies ein höchst ungewöhnlicher Entwurf ist, der als solcher nur mit guten kontextuellen Gründen (vgl. dazu unten 7.2.) sinnvoll anzunehmen ist.

5.2.4.4.2. Der Aufriß Ex 25,1 - 27,8: Das Heiligtum der Volk-Heiligtums-Konzeption

Der Abschnitt Ex 25,1 - 27,8 weist neben Zeichen von Inkohäsion starke Momente von Kohäsion auf. Er ist durch die Normalsyntax geprägt (vgl. 5.2.1.1.1.); er ist durchzogen vom Tabnit-Rafrain (5.2.3.1.1.); er wird durch ein eigenes Kopfstück eröffnet (5.2.3.2.1.) und er wird durch ein Formelpaar des Typus **אֵשֶׁר צִוָּה יְהוָה** inkludiert. So liegt die Frage nahe, ob die Anordnung der Inhalte in diesem Stück ebenfalls den Aufriß eines Heiligtums ergeben.

Sollte dies der Fall sein, so wäre dieser Aufriß zunächst kein anderer als der Entwurf des Lade-Wohnungs-Heiligtums, erweitert allerdings um das Element des Altars (Ex 27,1-8). Diese Erweiterung wäre einerseits nicht unbedeutend, denn sie würde den Punkt markieren, an dem das Sinaiheiligtum sich zur priesterlichen Seite hin öffnet. Die Öffnung wäre aber auch noch keine konzeptionelle Wende hin zu dem vom Opfer bestimmten Priesterverständnis der Ohel-Moed-Konzeption. Wie schon gesagt, bedarf es im AT der Priester zum Opfer ja auch keineswegs grundsätzlich (vgl. oben 4.3.5.4. Anm. 35). Der Abschnitt Ex 27,1-8 bringt den Altar noch mit keinem Wort mit den Priestern in Zusammenhang. Dies entspricht auch dem Priesterverständnis von Ex 28,3-

40, wo die Priester ja auch noch nicht in erster Linie von ihrer Opferfunktion her gesehen sind (vgl. oben 4.3.5.1./2.).

Unter Einschluß von Ex 28 ergäbe sich folgender Aufriß:

"Lade - Tisch - Leuchter - Wohnung - Altar - Priesterkleider". Nach unseren Überlegungen zu Ex 25,1 - 27,8 /28 ist dies der Aufriß der Volk-Heiligtums-Konzeption. Es überrascht nicht, daß dieser Aufriß am wenigsten den Eindruck eines funktionalen Ensembles macht. Denn in der Volk-Heiligtums-Konzeption geht es ja vor allem um die Frage von Stiftung und Herstellung des Heiligtums, weniger um dessen interne Funktionen.

Die Kohäsion dieses Aufrisses findet eine gewisse Bestätigung von der textkritischen Seite her. In den LXX-Fassungen der beiden Abgaben -Listen Ex 25, 3b-7 und 35, 5b-9 fehlen nämlich Äquivalente für die VV. 25,6 bzw. 35,8 des MT. Hier sind das "Öl für das Licht, die Aromata für das Salböl und das Räucherwerk" in die Abgabenliste aufgenommen. Wenn diese Substanzen in der LXX-Fassung fehlen, so heißt das, daß die LXX mit einer Priestersalbung ebensowenig rechnet, wie mit den priesterlichen Tätigkeiten am Räucheraltar. Es ist kaum zweifelhaft, daß die LXX hier die ältere Textform aufbewahrt hat²³, d.h. eine Form, die die zur Ohel-Moed-Konzeption gehörigen Textteile Ex 27,20; 28,40ff; 29; 30, 1- 10.22-37 noch nicht kennt. Ansonsten sind die Abgabenlisten der LXX-Fassung auf die den Aufriß der Volk-Heiligtums-Konzeption konstituierenden Elemente abgestimmt.

²³ So auch B.BAENTSCH, Exodus, z.St.

6. Die Texthypothese

Als Texthypothese haben wir definiert die "möglichst an der Oberfläche des komplexen Textes darstellbare Hypothese der in diesen eingegangenen >historischen Texte< ... im Sinne von >kommunikativen Ereignissen<.". Ihre Kennzeichen sind korrelierbare Momente konzeptioneller Kohärenz und oberflächenhafter Kohäsion." (Vgl. oben 1.3.2.)

Im folgenden geht es also darum, die Ergebnisse der tiefenstrukturell-konzeptionellen (4.) und der oberflächenhaft-formalen Analysen (5.) der sinaitischen Heiligtumstexte zu einer solchen Texthypothese zusammenzufassen.

Im Verlauf dieser Untersuchungen haben sich drei Hauptkonzeptionen herausgestellt:

1. die Lade-Wohnungs-Konzeption,
2. die Volk - Heiligtums-Konzeption und
3. die Ohel-Moed-Konzeption.

So liegt der Versuch nahe, für diese Konzepte historische Texte zu rekonstruieren. Wir werden dazu jeweils die konzeptionellen Momente und die Indizien der Textoberfläche systematisch korrelieren. Außerdem werden wir - nun auch im Sinne einer relativen literarhistorischen Chronologie - nach dem Verhältnis des jeweiligen Textes zu seinen Kotexten und nach dem Verhältnis des Textes zu den Makrostrukturen der Wanderungserzählung und der sinaitischen Heiligtumstexte fragen.

6.1. Der Lade-Wohnungs-Text

6.1.1. Das Konzept und die Textoberfläche

Die Lade erscheint in den sinaitischen Heiligtumstexten in zwei Funktionen: 1. als Ort des Redens Jahwes zu Mose und 2. als Ort der "normativen Tradition" (vgl. dazu 3.4.1.). Die Lade steht nicht für sich. Vielmehr ist sie sakralarchitektonisch und funktional in ein Heiligtum (ein Gebäude) eingefügt, als dessen Zentrum sie erscheint. Man kann fragen, wie sich der Lade-Wohnungs-Text dieses Gebäude vorstellt. Es ist nicht undenkbar, daß der Text zunächst nur von einem Zelt gesprochen hat¹. U.E. stehen dieser Annahme allerdings kotextuelle Befunde entgegen (vgl. oben 3.4.2.3.). So nehmen wir an, daß der Ladetext von "Zelt und Wohnung" (vgl. 2 Sam 7,6) als dem Ort der Lade gesprochen hat. Damit ist nicht notwendig die Annahme verbunden, daß

¹Dies würde mit M.GÖRGs Vorstellung vom Vorlagentext der Pg übereinstimmen (Zelt, S.15f).

der vorliegende Text von Ex 26 zum Oberflächentext des Ladetextes gehört hat. Wir kommen damit zur Frage des Oberflächentextes.

Als sichere Indizien eines selbständigen Oberflächentextes für die Lade-Wohnungs-Konzeption sehen wir an:

1. Das "erratische" Du in Ex 25, 11ff. Es ist weder aus der Volk-Heiligtums- noch aus der Ohel-Moed-Konzeption erklärbar. Erklärbar ist es nur als Element eines Textes, der mit Mose als dem Hersteller von Lade und Wohnung rechnet. Die Herkunft dieses "Du" aus der dtn/dtr Ladekonzeption und ihren Texten ist uns wahrscheinlich (vgl. 5.2.2.1.). Dieses "Du" erscheint auch in Texten der sinaitischen Heiligtumstexte, die nicht zum Ladetext gehören. Es ist dort aber konzeptionell nicht erklärbar. Der Inkohäsion entspricht eine konzeptionelle Inkohärenz.

2. Das Ich-Stück Ex 25,21b.22. Es formuliert die Ladekonzeption und ist insbesondere gegenüber den "priesterlichen" Kotexten der Sinaiperikope konzeptionell selbständig (vgl. oben 3.4.1.3./4. und 5.2.2.4.).

3. Die Aufstellungsanweisung Ex 26, 30-37. Sie fungiert oberflächenhaft als Schlußtext der Bauanweisung des Lade-Wohnungs-Textes und formuliert einen auf die Lade zentrierten Heiligtumsentwurf (vgl. 5.2.4.4.1.).

Es ist deutlich, daß der Ladetext als Oberflächentext auch nicht annähernd vollständig rekonstruierbar ist. Gleichwohl meinen wir, daß die genannten Indizien, die in den vorliegenden Text gleichsam hineinragen, die Annahme eines Lade-Wohnungs-Textes nahelegen, ja notwendig machen.

6.1.2. Die Relationen zu den Kotexten und zu den Makrostrukturen

Über die Handlungsrollen Jahwes und des Mose ist der Lade-Wohnungs-Text konzeptionell eng mit den Kotexten verbunden. Wie in den Kotexten erscheint Mose in prophetischen Funktionen (vgl. oben 3.3.2.2., 3.3.3.2., 3.4.1.3., und 4.3.2.). Auch die Funktion des Lade-Heiligtums, Ort der normativen Tradition zu sein, ist in den Kotexten vorbereitet. Zum Ausdruck kommt dies nicht nur in den über die Lexemverbindung *לחץ העדות* hergestellten Stichwortverbindungen (Ex 31,18; 32,15; 34,28; vgl. 3.4.1.2.), die als solche wohl auf den Einfluß des Ladetextes zurückgehen. Zum Ausdruck kommt es vor allem durch die feste Verbindung zwischen dem Erscheinen und Reden Jahwes mit der Gesetzespromulgation (Ex 19ff; Ex 34,5ff; vgl. 3.3.3.2.). Die konzeptionelle Eigenart des Lade-Wohnungs-Textes besteht darin, die normative Tradition und die prophetische Handlungsrolle im Handlungszusammenhang der Lade an ein Heiligtum zu binden.

Hier ist nun auch die Kotext-Frage im literarhistorischen Sinne zu stellen. Bereits oben ist deutlich geworden, daß der Verweis des Lade-Wohnungs-Textes auf die *"edut, die ich dir geben werde"* (Ex 25,16.21; vgl. 3.4.1.2.) ohne den

Bezug auf die Kotexte in Ex 24,12; 31,18; 34,28) nicht sinnvoll ist. Infolgedessen ist der Lade-Wohnungs-Text auch nicht als selbständiger Text verständlich², sondern nur als "Bearbeitung" der Kotexte der vorderen Sinaiperikope (Ex 19-24; 32-34).

Diese Kotexte werden in der Forschung meist unter der Fragestellung diskutiert, ob und in welchem Umfang sie die alten Quellschriften enthalten oder nicht.³ Wir haben keinen Grund, uns hier einzumischen. Es ist nämlich *communis opinio* daß Ex 24,12*; 32-34 als literarischer Zusammenhang einschließlich des Tafelmotivs als Klammer zwischen Ex 24 und 32-34⁴ den sinaitischen Heiligtumstexten vorgelegen oder zumindest "voraus-"gelegen haben. Für dieses literarhistorische Grundverhältnis ist es einerlei, ob der Zusammenhang dem Redaktor JE⁵, der dtr Schultheologie der Josiazeit⁶ oder einer Mehrzahl dtr Hände aus der Zeit von 585-525⁷ zugeschrieben wird. Von unserer Texthypothese her ändert sich allerdings die Einordnung der gemeinhin einer "P-Hand", also einem Ergänzender aus der priesterschriftlichen Schule, zugeschriebenen *לחת העדות*-Stellen (Ex 31,18; 32,15; 34,28). Wir halten sie für Signale des/der Verfasser des Lade-Wohnungs-Textes, durch die dieser Text in die Kotexte eingebunden wird.

Als Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte hatten wir vorgeschlagen: "Das Heiligtum ist als Ort der normativen Tradition zu gründen und wird eben deshalb selbst Gegenstand der normativen Tradition." (Vgl. oben 4.3.2.) Der Lade-Wohnungs-Text ist an der Konstituierung dieser Makrostruktur, und zwar insbesondere an deren erstem Halbsatz, entscheidend beteiligt. Er

²Insofern ist es natürlich konsequent, wenn N.LOHFINK, *Priesterschrift*, S.198, Anm.29 und P. WEIMAR, *Struktur*, S.85, Anm. 18 die Texte Ex 25,10 ff und 26,31ff, also die wesentlichen, noch oberflächlich vorhandenen Elemente unseres Lade-Wohnungs-Textes, nicht mehr zur selbständigen Quelle Pg zählen.

³Vgl. etwa S.LEHMING, *Versuch*; J.JEREMIAS, *Theophanie*, S.194ff; E.ZENGER, *Sinaitheophanie*, vgl. dort die Synopse S.180ff; L.PERLITT, *Bundestheologie*, S.203-232. Neuerdings: J.VERMEYLEN, *L'affaire*; und J.MOBERLEY, *Mountain*. MOBERLEY exegesierte Ex 32ff in der Hauptsache "nichtkritisch" (S.44ff); er führt dann aber doch noch eine "selective critical analysis of Ex 32-34" (S.157ff) durch, die zu einem zweifachen Ergebnis gelangt: 1. Die herkömmliche J/E-quellen scheidung ist zumindest für Ex 32-34 inadäquat. 2. "...the final redaction of Ex 32-42 ist to be identified with that level of pentateuchal redaction which is generally considered to be the earliest... Major opinion would locate the redaction in either the tenth or the ninth century..." (S.185f)

⁴Vgl. dazu M.NOTH, *Exodus*, S.200; V.FRITZ, *Tempel*, S.3.

⁵E.ZENGER, *Sinaitheophanie*, S.164, 180ff; ders., *Israel*, S.155; B.CHILDS, *Exodus*, S.608; H.VALENTIN, *Aaron*, S.289 (für Ex 32).

⁶L.PERLITT, *Bundestheologie*, S.210f.

⁷J.VERMEYLEN, *L'affaire*, S.21.

füllt sie aber noch nicht zur Gänze aus. Mose baut nicht nur einen Kasten für die normative Tradition wie im Dtn, sondern auch ein Gebäude für diesen Kasten, das Heiligtum. Aber das Heiligtum selbst steht noch außerhalb des Zusammenhangs der normativen Tradition. Der Bezug des Gotteswortes und der normativen Tradition auf die Israeliten ist zwar im Blick, aber noch nicht "aktiviert". Diese zweite Seite der Makrostruktur wird sichtbar und greifbar erst im Volk-Heiligtums-Text.

Die beiden Hauptgesichtspunkte der Sinaierzählung, "Gottesrecht" und "legitimer Kult" haben im Lade-Wohnungs-Text ihr eigentliches Verbindungs-glied. Vor allem macht er deutlich, daß das Heiligtum keineswegs in den heiligen Riten allein seine Sinnerfüllung findet⁸. (Weiteres dazu unten 7.3.)

L. PERLITT hat die Makrostruktur und den historischen Ort von Ex 32-34 so beschrieben: "Ex 32 und 34 stammen in ihrer theologischen Grundstruktur aus der Josia-Zeit...Ex 32 zeigt, was aus der Geschichte des Abfalls seit Jerobeam I. aus Israel werden mußte; Ex 34 zeigt, was aus dem verbliebenen >Israel<, nämlich dem zeitgenössischen Juda, werden kann, wenn es beim Text der Tafeln, den כְּבִיִּי הַבְּרִית, bleibt."⁹ Dieses Thema, wenn es zurecht so rekonstruiert wurde, wird durch das Thema des Lade-Wohnungs-Textes gut ergänzt: Der Text zeigt, wie allein für das nach der Zerstörung Jerusalems wiederum verbliebene "Israel", die nachexilische Gemeinde, eine Zukunftsperspektive erhalten bleibt: Es gibt diese Perspektive nur dann, wenn sie dem Gesetz im neu zu bauenden Heiligtum, dem neuen Zentrum eines neuen gemeinschaftlichen Lebens, einen zentralen Platz einräumt. Dem wird im nächsten Abschnitt (7.) ausführlich nachzugehen sein.

6.2. Der Volk-Heiligtums-Text

6.2.1. Das Konzept und die Textoberfläche

Der Oberflächenwegweiser für den Volk-Heiligtums-Text ist das "Sie" ("Ihr") in der Masse der "Du-" bzw. "Er-" Stücke des Anordnungs- bzw. Ausführungsteiles der sinaitischen Heiligtumstexte. Fast überall, wo dieses "Sie" ("Ihr") erscheint, kann man davon ausgehen, ein Stück des Volk-Heiligtums-Textes vor sich zu haben. Das heißt nicht, daß "Du/Er-" Stücke nicht zu diesem Text gehören können. Wo sie jedoch dazu gehören, sind sie gewisser-

⁸ Vgl. jedoch M.SAEBØs Plaidoyer für eine "Priestertheologie" (ders., *Priestertheologie*, S.373).

⁹ L.PERLITT, *Bundestheologie*, S.211.

maßen "Erbstücke" oder Nachbildungen des Lade-Wohnungs- Textes.¹⁰ (Weiteres dazu siehe 6.2.1.1.)

Bevor wir die Rekonstruktion der Oberfläche des Volk-Heiligtums-Textes weiterverfolgen, ist die konzeptionelle Substruktion des Textes zu betrachten. Wir erinnern dazu an die Beobachtung, derzufolge zwar die "Israeliten" angesprochen sind, als Handelnde dann aber immer nur "Teilmengen" dieser umfassenden Größe genannt werden, die "Freiwilligen" und die "Kunstfertigen" (vgl. zum folgenden oben 4.3.4.). Für diese Handelnden entwickelt der Volk-Heiligtums-Text eine Anthropologie der Gesetzestreuen, die im Dtn und in Neh ihre Parallelen hat. Aus freien Stücken, mit dem göttlichen Charisma der "Weisheit" begabt und "als Menschen" stellen sie sich der Aufgabe, die Herstellung des Heiligtums durch ihre Spenden und durch ihre Tatkraft zu ermöglichen.

Um eine nicht unwesentliche Nuance verschoben ist diese Anthropologie in der Textpassage, in der es um die Herstellung der Priesterkleider geht (Ex 28, vgl. dazu auch 4.3.5.1.). Hier findet über die Vorstellung des זכרון die Intention des durch die Gesetzestreuen erworbenen (Rechts-) Anspruches Eingang in den Volk-Heiligtums-Text.

Die Gesetzestreuen stehen weder in ihrer Gesetzestreue noch in ihrem gesetzesgemäßen Handeln für sich allein. Sie bedürfen des göttlichen Gesetzgebers selbst, der sich, wie sonst ein königlicher Tempelbauer, um die Einzelheiten des Planes für sein Heiligtum kümmert, und sich nicht damit begnügt, das für ihn erbaute Heiligtum zu beziehen und dort seine Ruhe zu finden. Sie bedürfen weiterhin des prophetischen Promulgators dieses Planes, der es ihnen in seinen "Einmal-" und "Ein-für-alle-Mal- Bezügen" auseinandersetzt. Damit aber nicht genug. Auch die Herstellung selbst wird von Mose noch begleitet. Er ist Treuhänder der Spenden, Bauaufseher und letztlich auch der, der die hergestellten Teile zum fertigen Heiligtum zusammenfügt. Wir haben an mehreren Punkten dieses Konzeptes gesehen, wie die einst einheitliche Handlungsrolle des irdischen Königs als Gesetzgeber, Donator, Bauherr und Unterhalter des Heiligtums auf die drei Hauptakteure (Jahwe, Mose und das Volk) aufgeteilt ist (vgl. dazu 4.3.3.). Dieses Konzept ist nun auf der Textoberfläche zu verifizieren.

6.2.1.1. Der Volk-Heiligtums-Text in Ex 25,1-27,8

Ex 25,1- 27,8 ist durch eine Vielzahl von Oberflächenmerkmalen als kohäsiv ausgewiesen. Die Passage wird eröffnet durch das Kopfstück Ex 25,1-

¹⁰Mit solchen Nachbildungen rechnen auch Vertreter der Grundschrifthypothese im Verhältnis von Pg zu Ps. Vgl. nur K.KOCH, Priesterschrift, S.33f.

10a (5.2.3.2.1.)₁ in dem nicht nur die "Sie/Ihr"-Pronomina und die entsprechenden expliziten Subjekte dominieren (5.2.2.1.), sondern in dem auch 1. durch "Ich"-Stücke (5.2.2.4.) das Handeln der Freiwilligen und die Funktion des Heiligtums für die Israeliten betont herausgestellt ist, in dem 2. die Tabnit-Theorie angelegt ist, die a. die Verbindung zu den folgenden "Du"-Passagen herstellt und die b. durch refrainhafte Textgliederungssätze über Ex 25,40 und 26,30 nach 27,8 geführt wird (5.2.3.1.1.), wo wiederum die "Sie"-Phorik erscheint. In dem Kopfstück findet sich schließlich auch der Eröffnungssatz einer Inklusion (5.2.3.2.4.), die zusammen mit dem Tabnit-Refrain in Ex 27,8b geschlossen wird. Als weiteres Moment der Kohäsion von Ex 25,10b-27,8 kommt die Normalsyntax (5.2.1.1.1.) hinzu.

Diese Syntax ist nun nicht nur oberflächlich auffallend, sie hat auch konzeptionelle Funktionen, ja sie ist durch diese Funktionen bedingt. Neue Arbeitsvorgänge und damit neue Bauteile werden, so hatten wir gesagt, durch weqatal-Formationen eingeführt, Präzisierungen und weitere Detailangaben durch die "epilativen Asyndesen" der Formation x-yiqtol angefügt. Die NSs sind den Maßangaben vorbehalten. Welches inhaltliche Bild entsteht durch eine derartige Textsyntax, wenn sie für eine Baubeschreibung eingesetzt wird?

Vor allem entsteht kein Gesamtbild des Gebäudes und seiner Ausstattung, sondern nur eine "Rasterbild" aus seinen Einzelteilen. Besonders deutlich ist dies in Ex 26, dem Passus über die Herstellung des Gebäudes. Im Gegensatz etwa zum Bautext des salomonischen Tempels (1Kön 6,2) werden an keiner Stelle die Gesamtmaße des Gebäudes ausdrücklich genannt; auch die Innenmaße des "Heiligen", bzw. des "Allerheiligsten" erscheinen nicht (vgl. aber 1 Kön 6,16).¹¹ Stattdessen setzt der Text beim jeweils kleinstmöglichen Einzelteil an, nennt dessen Material, ggf. seine Maße und die Gesamtzahl der anzufertigenden Einzelteile. Auf diese Weise werden etwa die Angaben zu den Einzelplanen des מִשְׁכָּן (Ex 26,1ff), bzw. des אֹדֶל (Ex 26,7ff) gemacht. Für beide Gruppen von Einzelstücken wird dann noch gesagt, sie seien auf eine bestimmte Weise zu verbinden (Ex 26,6b.11b). Ähnliches gilt für die "Bretter" (קִרְשִׁים) und die aus ihnen gebildeten Wandkonstruktionen (26,15ff). D.h.: Über die Einzelteile hinaus erscheinen noch Großteile. Die Angaben zu diesen Großteilen als solchen sind aber - im Gegensatz zu den Angaben zu den Einzelteilen - höchst vage, ja ängstlich, insbesondere, was das bautechnische Miteinander und Ineinander dieser Großteile betrifft. So gibt etwa Ex 26,9b an, die sechste Plane des "Zeltes" sei zu falten (כָּפַל). Heißt das nun, sie ist in sich doppelt zu legen oder heißt es, sie soll als ganze zurückgeschlagen werden? Wie verhält sich diese Angabe zu Ex 26,12, wo es heißt, die Planen des Zeltes haben nach hinten überzuhängen? Oder: In 26,23f ist von zwei Eck"brettern" für die Rückseite der Wohnung die Rede. Sind diese Bretter nun an die Seitenwand oder an die

¹¹In dieser Hinsicht unterscheidet sich Ex 26 übrigens auch von der Herstellungsanweisung für die Arche (Gen 6,14ff).

Rückwand angelegt zu denken, oder bilden sie gar eine Art Giebel¹²? Solche und ähnliche Probleme haben sich als dauerhafte *crucis interpretum* erwiesen und zwar für alle Versuche, dem - am bautechnisch stimmigen Zusammenhang offensichtlich desinteressierten - Text doch noch eine praktikable Gebrauchs-anweisung zur Aufstellung des Gebäudes abzurufen.¹³

So vage der Text auf der Ebene der Großteile bleibt, so genau ist er dann wieder mit seinen Angaben darüber, wo welches Stück zu stehen habe. Ex 26 verdankt dies der Aufstellungsanordnung der VV.31ff, die, wie wir gesehen haben, von den sakralarchitektonisch-funktionalen Gesichtspunkten des Lade- Wohnungs- Textes bestimmt ist.

Insgesamt: Der Text ist überaus penibel - und die Syntax ist darauf abgestimmt - auf der untersten Ebene der herzustellenden Einzelteile, ihrer Maße, ihrer Anzahl und ihres Materials. Es soll ersichtlich werden, welche Ausgaben

¹²Letzteres vertrat (der Königlich Württembergische Baurat) C.SCHICK, Stiftshütte, S.20f .

¹³Vgl. dazu C.SCHICK, ebd, und neuerdings B.PELZL, Zeltheiligtum, der sogar die moderne Baustatik bemüht (S.62ff). Dabei kommt es zu erstaunlichen Auffüllungen der technischen Leerstellen, die die sinaitischen Heiligtumstexte lassen. So fehlen etwa die Angaben über die Tiefe der קרשים (Ex 26,15ff). PELZL

gibt sie mit 1 Elle an. Danach müßte man sich die קרשים der Wohnung (das Lexem ist im AT sonst nur noch Ez 27,6 als Term.Tech. des Schiffbaus mit nicht geklärter Bedeutung belegt, vgl. W.ZIMMERLI, Ezechiel II, z.St.) als Massivholzbohlen mit den Maßen 1x1,5x10 Ellen vorstellen. Der Kuriosität halber sei folgende Rechnung aufgemacht (alle Angaben nach dem "Großen Brockhaus", bzw. BRL): Bei 1 Elle = 45 cm hätten diese Bohlen die Abmessung von 45x67,5x450 cm. Eine dieser Bohlen wöge bei einer angenommenen Holzdichte von 0.8gr/cm³ ca 1,3 Tonnen, bei 48 Bohlen macht das ein Gesamtgewicht von ca 62 Tonnen. Ob solche "Trümmer" im antiken Baustoffhandel überhaupt erhältlich waren? Das Transportproblem wäre den Logistikern Salomos zuzutrauen gewesen. Aber ob die mit dem Transport der Wohnung beauftragte Levitensippe der Merariter (Num 4,29ff) derart belastbar war, darf doch bezweifelt werden. Ernster zu nehmen ist, daß solche Argumente der bautechnischen Praktikabilität unter der Hand auch zu literarkritischen Argumenten werden, so etwa, wenn M.GÖRG argumentiert, die "Anweisung, alle קרשים mit Gold zu überziehen (V.29)" stehe "... an einem ungünstigen Platz, da sie im Anschluß an die bisher geforderten Maßnahmen kaum recht verwirklicht" werden könne.(Zelt, S.18). Massiver noch bei V.FRITZ. Ihm zufolge werde "das Zelt durch den Einbau des משכן eigentlich funktionslos...", daher müsse "der gesamte Abschnitt 26,15-30 als sekundärer Einschub angesprochen werden" (Tempel, S.120, Unterstr. von mir). Wodurch wird das Dach des Ganzen gebildet, wenn nicht durch das Zelt?

auf die freiwilligen Spender zukommen.¹⁴ Weiter soll und kann ersichtlich werden, was die Kunstfertigen mit den Materialien anfangen sollen. Insofern sind die Texte genau auf die beiden Grundfunktionen des Volkes in der Volk-Heiligtums-Konzeption zugeschnitten. Die bautechnischen Einzelfragen der Aufstellung können nach dieser Konzeption getrost dem Mose überlassen bleiben. Hat nicht er allein den Plan auf dem Berg gesehen?

So kommen wir zunächst zu dem Schluß, daß die Textoberfläche der Herstellungsanweisungen im Bereich Ex 25,1-27,8 auf die Volk-Heiligtums-Konzeption zurückgeht, also ein Stück des Volk-Heiligtums-Textes bildet.

Ein Problem bleibt dabei die genaue Bestimmung der Oberflächenanteile des Lade - Wohnungs - Textes gegenüber denen des Volk-Heiligtums-Textes. Wir meinen, daß eine genaue Zuweisung - mit Ausnahme der "Ich"-stücke Ex 25,16b.21b.22 - nicht mehr möglich ist. Zum Lade-Heiligtums -Text gehören wohl auch jene Teile der Aufstellungsanweisung in Ex 26, in denen die (in den sinaitischen Heiligtumstexten in dieser Verwendung singulären) Termini "das Heilige" und "das Allerheiligste" (Ex 26,33-35 vgl. 5.2.4.4.1.) erscheinen. Ein oberflächenhaftes "Leitfossil" des Ladetextes ist die "Du-" Phorik. Aber es muß offen bleiben, an welchen Stellen ein "originales Du" und an welchen Stellen ein nachgebildetes "Du" erscheint.

Sehen wir dies so einigermaßen richtig, dann hat der Volk-Heiligtums-Text den Lade-Wohnungs-Text weniger bearbeitet als vielmehr ver- und über - arbeitet. Dabei kann der Terminus "Über-arbeiten" durchaus wörtlich verstanden werden. Denn nach unseren Beobachtungen und Überlegungen ist die Annahme des Lade-Wohnungs-Textes nur sinnvoll, wenn dieser Text tatsächlich einmal an der Stelle gestanden hat, an der jetzt ganz überwiegend der Volk-Heiligtums-Text steht. Dieser hat jenen gleichsam "überbaut", dabei aber wesentliche Linien seines konzeptionellen Grundrisses bewahrt und einige wenige, aber charakteristische Stücke seiner Oberfläche "wiederverwendet".

Die weiteren Stücke des Volk-Heiligtums - Textes sind den Kennzeichen ihrer Oberflächengestaltung nach dem Stück 25,1-27,8 ähnlich. Es handelt sich um die an die Kopfstücke 28,3ff und 35,4 ff anschließenden Passagen. Diesen Textteilen wenden wir uns nun zu.

6.2.1.2. Der Volk-Heiligtums-Text in Ex 35-39

Das Kopfstück Ex 35,4-10 (es steht im Rahmen des komplexen Kopfstückes 35,1-10; vgl. 5.2.3.2.3.) ist thematisch und formal leicht als

¹⁴ Auf die Übereinstimmung der Abgabenliste des Kopfstückes mit den in Ex 25,10a ff genannten Materialien haben wir bereits verwiesen (5.2.4.4.2.).

Reprise von Ex 25,2ff erkennbar. Es erscheint nicht nur das "Sie" der Volk-Heiligtums-Konzeption, sondern auch die Thematik "Abgabe" und "Herstellung". Sachgemäß werden hier auch die "Kunstfertigen" (V.10) eingeführt. Möglicherweise gehört in den Zusammenhang dieses Kopfstückes auch noch der erste Satz von Ex 35,1: "*Da versammelte Mose die ganze Gemeinde der Israeliten...*" Nicht in den Bestand des Volk-Heiligtums-Textes gehört wohl 35,8, die Angabe über das Öl und die Aromata (vgl. schon oben 5.2.4.4.2.). Nicht genuin in den Zusammenhang des Volk-Heiligtums-Textes gehört die Liste Ex 35,11-19 (vgl. 5.2.4.2.); der in ihr repräsentierte Aufriß läßt sie der Ohel-Moed-Konzeption zugehörig erscheinen.

Oberflächenhafte Wegweiser für die kohäsive Fortsetzung des Anteiles des Volk-Heiligtums-Textes sind die "Sie"-Phorik und die כְּאִשֶּׁר-Inklusionen, sowie inhaltliche Indizien. Nach diesen Gesichtspunkten kann zunächst bestimmt werden, welche Textteile in Ex 35-39 nicht zum Volk-Heiligtums-Text gehören. "Er"-Phorik (5.2.2.2.) und Aufriß (5.2.4.2.) lassen zunächst den Abschnitt Ex 36,8b - Ex 38 aus dem Volk-Heiligtums-Text ausscheiden. Dies gilt aufgrund ihres Aufrisses auch für die Liste 39, 33-41 und vermutlich auch für die diese Liste rahmenden VV. 31 und 42. Sie sind zwar in das System der כְּאִשֶּׁר-Inklusionen eingebunden, fallen aber durch ihre "levitische Terminologie" (עֲבֹדָה) sowie dadurch auf, daß sie die "Israeliten" zum Subjekt des Herstellens machen (vgl. 5.2.3.2.4.).

Schwierig ist die Stelle, an der von den beiden Handwerkern die Rede ist (Ex 35,30 - 36,1). Konzeptionell fiel uns die Nähe dieser beiden Figuren, insbesondere des Bezalel, zu dem Handwerker Hiram 1 Kön 7,13ff auf (vgl. 4.3.4.); phorisch spricht manches dafür, daß sie erst nachträglich zu den "Kunstfertigen" hinzugekommen sind (vgl. 5.2.2.2.). So gehen wir davon aus, daß der Abschnitt 35,30-34 nicht zum Volk-Heiligtums-Text gehört. Für die folgenden VV. Ex 35,35; 36,1 gilt dies, insoweit in ihnen von den beiden Handwerkern die Rede ist. Eine kohäsive Textoberfläche ist hier wohl nicht mehr rekonstruierbar. Die konzeptionelle Funktion dieses Abschnitts dürfte darin bestanden haben, die Begabung der "Kunstfertigen" mit der göttlichen Weisheit darzustellen.

Durch ihre, allerdings nicht ungebrochene, "Sie"-Phorik nimmt die Passage Ex 39,1-31 eine Sonderstellung ein. Thematisch gehört sie allerdings zu Ex 28. Wir werden in diesem Zusammenhang auf sie zurückkommen.

Nach diesen Überlegungen bleibt für den Volk-Heiligtums-Text im Bereich von Ex 35-39 der folgende Bestand:
Ex 35,1 (1.Satz).4-10 (ohne V.8). 20-29*. (35,35*; 36,1*) 36,2-8a; 39,43.

Kohäsiv ist dieser Bestand in seiner durchgehenden "Sie"-Phorik, sowie durch das System der כְּאִשֶּׁר - Inklusionen, das nun aber wesentlich vereinfacht ist. Es besteht aus je einer Inklusion für die Abgabe (35,5 // 35,29) und

die Herstellung (Ex 35,10// 39,43). Inkohäsionen und Inkohärenzen bleiben auch in diesem Bestand. Zunächst sind sie in Ex 35,20-29 zu beobachten. In Ex 35,21 erscheint der für den Volk-Heiligtums-Text untypische Begriff **אָהַל מוֹעֵד**. Ex 35, 28 erwähnt die Aromata und die Öle (vgl. schon zu 35,8). Fraglich scheint auch das "**בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**" in V. 29. Nicht kohäsiv ist schließlich der Anschluß von Ex 35, 29 nach Ex 35,35/36,1f. Der Anschluß müßte durch eine wayyiqtol-Form hergestellt werden. Möglicherweise liegt diese Form in dem **וַיֹּאמֶר** in Ex 35,30 vor.

Zur Kontrolle und zur besseren Übersicht versuchen wir, die hier erarbeitete Vorstellung des Volk-Heiligtums-Textes darzustellen (dargestellt werden nur die Schlüsselpassagen, wo wir mit dem MT gehen ist dies durch ... angedeutet; unklare Passagen sind durch (...) gekennzeichnet):

- (35,1) וַיִּקְהַל מֹשֶׁה אֶת כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 (35,4ff) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לֵאמֹר
 קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַיהוָה
 כל גֵּרִיב לְבוּ יִבְיָאָה... (ohne V.8) ...
 (35,10) וְכָל חֶכֶם לֵב בְּכֶם יָבֹא
 וַיַּעֲשׂוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
 (35,20) וַיָּצִאוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִלִּפְנֵי מֹשֶׁה
 (35,22) וַיָּבִיאוּ הָאֲנָשִׁים עַל נָשִׁים... (ohne V.28) ...
 (35,29) כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר גֵּרֵב לָבָם אָחִים לְהָבִיא
 לְכָל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה... הָבִיאוּ (...) גֵּרֵבָה לַיהוָה
 (35, 30) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה
 (35,35) (...) מֵלֵא אָחִים חֲכָמָה לֵב... (...) ...
 (36,2) וַיִּקְרָא מֹשֶׁה (...) אֶל כָּל אִישׁ חֶכֶם לֵב ...
 וַיִּקְחוּ מִלִּפְנֵי מֹשֶׁה אֶת כָּל הַתְּרוּמָה...
 (36,8a) וַיַּעֲשׂוּ כָּל חֶכֶם לֵב בְּעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה (...)
 (39,43) וַיִּרְא מֹשֶׁה אֶת כָּל מְלָאכָה
 וַחֲנָה אֲחָה כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
 כֵּן עָשׂוּ
 וַיְבָרֶךְ אֹתָם מֹשֶׁה

Es muß offenbleiben, ob der Volk-Heiligtums-Text nach Ex 36,8a einen detaillierten Ausführungsbericht gehabt hat. In der vorliegenden Form kommt Ex 36,8b ff dafür nicht in Frage. Es ist auch nicht entscheidbar, ob sich an Ex 39,43 eine Aufstellungserzählung angeschlossen hat. Von Ex 26,30 her ist dies zu vermuten. Wir rechnen mit der "Überarbeitung" des Volk-Heiligtums-

Textes durch spätere Textschichten, so wie der Volk-Heiligtums-Text im Bereich von Ex 25-27 den Lade-Wohnungs-Text überarbeitet hatte.

6.2.1.3. Die Erweiterung des Volk-Heiligtums-Textes durch Ex 28,3-39 (39,1-31)

Bereits bei der Rekonstruktion der Konzepte ist aufgefallen, daß der Passus Ex 28,3 ff wesentlich an der Konzeption des Volkes als Donator des Heiligtums partizipiert, aber nicht völlig kohärent mit ihr ist (vgl. oben 4.3.5.1.; 4.4.). Indizien für einen eigenen Oberflächentext dieser modifizierten Konzeption, der dann als Erweiterungstext des Volk-Heiligtums-Textes zu bezeichnen wäre, bietet vor allem das Kopfstück Ex 28,3-6 (vgl. 5.2.3.2.2.). Die Ähnlichkeit der Struktur dieses Kopfstückes zu Ex 25,1-10a haben wir festgestellt; die "Sie"-Phorik in ihm ist offensichtlich.

Abhängigkeit und Modifikation wird an folgenden Einzelheiten deutlich: Die "Kunstfertigen" (und nur sie, nicht auch die Handwerker!) werden als bekannt vorausgesetzt. Die Liste 28,4 ist zwar der Liste Ex 25,3b ff nachgestaltet, enthält aber nicht Materialien, sondern die herzustellenden Kleidungsstücke. Nicht zu übersehen ist weiterhin, daß Jahwe in 28,3f in der Ich-Form das Wort ergreift. Damit wird oberflächlich das konzeptionelle Eigengewicht der Aussage akzentuiert.

Das literarhistorische Nacheinander von Heiligtum und Priestertum hat auch eine konzeptionell bedeutsame Seite. In der Volk-Heiligtums-Konzeption gehören beide Größen zwar zueinander, aber sie gehören nicht unbedingt zusammen. Es bedurfte einer Erweiterung des Volk-Heiligtums-Textes, um das Amt des Hohenpriesters in das Heiligtum zu integrieren.

Der Passus Ex 39,1-31 ist phorisch ("Sie") und syntaktisch ("Spiegelsyntax") eng an Ex 28 angelehnt. Ob der Passus damit die genuine Ausführungserzählung des Erweiterungstextes oder aber eine "Nachbildung" darstellt, ist u.E. kaum entscheidbar.

6.2.2. Kotexte und Makrostruktur

Es fällt auf, daß der Volk-Heiligtums-Text kaum explizite Anknüpfungspunkte zu den Kotexten außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte aufweist. Gleichwohl ist er nicht ohne Assoziationen. Aufgefallen ist uns insbesondere die Kontrastbildung zur Rolle des Volkes in Ex 32,1-6 (vgl. 3.3.1.) und damit auch zur Makrostruktur der Wanderungserzählung. Im Volk-Heiligtums-Text murren niemand. Weiterhin bleibt die prophetische Rolle des Mose

unentbehrlich. Aaron erscheint im Erweiterungstext Ex 28 nicht so sehr als selbständig handelnde Person, denn als Amts-"träger". Gerade dadurch hebt er sich positiv vom Aaron des "goldenen Kalbes" ab. Mit dem Aaron von Ex 24,14, an den sich jedermann, der ein Rechtsproblem hat, wenden kann, hat der Aaron des Erweiterungstextes als Träger von Urim und Tumim (Ex 28,30) wohl nur noch entfernt zu tun.

Anders ist das Verhältnis zum Lade-Wohnungs-Text. Der Volk-Heiligtums-Text hat diesen zur Gänze in sich aufgenommen, und zwar oberflächlich (vgl. oben 6.2.1.1) und konzeptionell. Mehr noch, er hat aus diesem Text und seiner Konzeption insofern die Konsequenz gezogen, als er das Heiligtum nicht nur als Ort der normativen Tradition akzeptiert, sondern auch insofern, als er es selbst zum Gegenstand dieser Tradition gemacht hat. Damit ist die Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte erst ganz ausgebildet. "Einmal-" und "Ein-für-alle-Mal"-Bezug des Gotteswortes fallen in der Errichtung des Heiligtums exemplarisch zusammen. Man erfüllt dieses Gesetz dadurch, daß man freiwillig und von Herzen so handelt, wie dies der Gesetzgeber durch den Propheten verkündet. Die Möglichkeit solchen Handelns wollen die sinaitischen Heiligtumstexte darstellen.

6.3. Die Ohel - Moed - Texte

6.3.1. Das Konzept und die Textoberfläche

6.3.1.1. Die Eigenart der Ohel - Moed - Texte

Es wird sich im folgenden zeigen, daß die Ohel-Moed-Konzeption, ähnlich wie schon die Volk-Heiligtums-Konzeption, nicht nur einen Text hervor- gebracht hat, sondern eine Gruppe von untereinander eng verbundenen Texten. Wir beginnen deshalb mit den dieser Textgruppe gemeinsamen konzeptionellen und oberflächenhaften Merkmalen.

Die Ohel-Moed-Konzeption sieht das Heiligtum als den Ort priesterlicher Wirksamkeit. Wir haben gesehen, daß dies in den Kotexten (vgl. 3.4.2.2.), aber auch in den sinaitischen Heiligtumstexten (vgl. den Aufriß 5.2.4.2.) mit einer Verlagerung des Handlungszusammenhangs aus dem Gebäude heraus verbunden ist. Priesterliches Handeln findet - von bestimmten Ausnahmen abgesehen - "vor dem Begegnungszelt" statt. Priesterliches Handeln ist vom Opfer bestimmt. Programmatisch führt dies eine Textgruppe in die sinaitischen Heiligtumstexte ein, die wir bereits der Ohel- Moed-Konzeption zugewiesen hatten: Ex 29 und Lev 8 (vgl. 4.3.5.3.). War in Ex 28,3ff die Investitur (vgl. 4.3.5.2.) das Einsetzungsritual für den Priester, so tritt hier - ohne die Investitur zu verdrängen - die Salbung, vor allem aber ein dreiteiliger Opfervollzug hinzu und allein schon durch seinen Umfang in den Vordergrund. Die Kohäsion dieser Opfertexte wird unterstrichen durch den **דָּוָא (ידוּדָה) -x Refrain** (vgl. 5.2.3.1.3.).

Die konzeptionelle Zugehörigkeit bestimmter Textgruppen in den sinaitischen Heiligtumstexten zur Ohel-Moed-Konzeption läßt sich oberflächenhaft auch durch den Gebrauch der Wortverbindungen **אָהֶל מוֹעֵד** (Ex 27,21; 28,43; 29,10.30.44; 30,20. 26; 31,7; 35,21; Lev 9,5.23; von Ex 40 sehen wir hier

ab)¹ bzw. פתח אהל מועד (Ex 29,4.11.32.42; 38,8.30; Lev 8,3.4.31.33.35; vgl. oben 3.4.2.1.) verdeutlichen. Es zeigt sich, daß diese Wortgruppen im Volk-Heiligtums-Text, insbesondere im Bereich von Ex 25-27,8 überhaupt nicht erscheinen, sondern, abgesehen von Ex 27,21, erst ab 28,43ff, dann aber häufig zu beobachten sind. Signifikant für die Ohel-Moed-Texte ist weiterhin ein gestreutes Auftreten des חק-Refrains (vgl. 5.2.3.1.2.), sowie die "Du/Er"-Inkohäsion, die immer dann erscheint, wenn Aaron, bzw. seine Söhne, in Zeremonialanweisungen als Handelnde vorgestellt sind (vgl. 5.2.2.3.).

Näher zu betrachten ist nun eine Eigenschaft der Ohel-Moed-Texte, die diese von den anderen beiden Textgruppen innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte bedeutend unterscheidet: Die Ohel-Moed-Texte arbeiten mit Zitaten und Exzerpten. Deutlich und bekannt ist dies zunächst für folgende Texte²:

Ex 25,37 - Num 8, 2.3.

Ex 27,20f - Lev 24, 2f

Ex 29,38-42 - Num 28,3-8.

Die Technik des Textgebrauchs ist dabei nicht nur als ein wörtliches Zitieren zu beschreiben (so überwiegend im Falle von Ex 27,20f- Lev 24,2f), sondern als eine Art von Exzerpieren. Dies zeigt deutlich ein Detailvergleich des ersten der beiden oben angeführten Textpaare:

Num 8,2f	Ex 25,37
דבר אל אהרן...	(ועשית את נרתיה שבעה)'
בהעלתך את הנרת אל מול פני המנורה	והעלה את נרתיה
יאירו שבעת הנרות	והאיר על עבר פניה
ויעש כן אהרן	
אל מול פני המנורה העלה נרתיה...	

¹Das Stichwort erscheint außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte in der Sinaiperikope nur noch in Ex 33,7. Die bevorzugte Erklärung ist, daß die sinaitischen Heiligtumstexte den Leitbegriff in dieser älteren Pentateuchüberlieferung vorgefunden und von ihr übernommen haben (vgl. R.SCHMITT, Zelt, S.214; V.FRITZ, Tempel, S.145, Anm.144). An Ex 33,7-11 fällt aber auf, daß 1. neben dem zweimaligen מועד אהל auch, und zwar häufiger, אהל מועד sowie פתח האהל erscheint, und daß 2. אהל מועד in V.7 nur einmal textkritisch unangefochten vorliegt (vgl. BHK, Anm.8). Der Begriff מועד אהל sitzt also nicht sehr fest in Ex 33,7-11. Wir halten es für denkbar und wahrscheinlich, daß er nicht - wie meist angenommen - von dort in die sinaitischen Heiligtumstexte gelangt ist, sondern umgekehrt von den Ohel-Moed-Texten nach Ex 33,7. Er wäre dort eine "editorische" Bemerkung, vergleichbar dem לדוח עדות des Lade-Wohnungs-Textes in Ex 31,18; 32,15; 34,28 (vgl. oben 6.1.2.).

²Vgl. dazu schon A.DILLMANN, Exodus, jeweils zur Stelle. Zu Ex 27,20f- Lev 24,2f vgl. K.ELLIGER, Leviticus S. 325; zu Ex 29, 38-42 a R.RENDTORFF, Studien, S.75, Anm.2.

Diese und ähnliche³ Beobachtungen zeigen, daß den Ohel-Moed-Texten eine "Bibliothek" zur Verfügung stand, die uns zumindest teilweise in verschiedenen Teilen des Pentateuch noch zugänglich ist.

Die Technik des Zitierens und Exzerprierens ist nun aber nicht nur im Verhältnis der Ohel-Moed-Texte zu den Kotexten zu beobachten, sondern auch innerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte. Zitat- bzw. Exzerptverhältnisse bestehen dabei sowohl innerhalb von Ohel-Moed-Texten (Ex 29/Lev 8), wie auch zwischen Ohel-Moed-Texten und dem Volk-Heiligtums-Text (Ex 25-28/Ex 36,8b bis 39).

Zunächst zum Verhältnis von Ex 29 und Lev 8. Wie oben bereits dargelegt (2.3.1.), diskutiert die Forschung, ob Ex 29 gegenüber Lev 8 die literar-historische Priorität habe oder umgekehrt. U.E. ist diese Frage nicht einlinig lösbar. Dies ergibt sich auch aus der Darstellung K.ELLIGERs. Zwar stellt er zusammenfassend fest: "...notwendig ist der Schluß, daß Ex 29 gegenüber dem Gros von Lev 8 sekundär ist"⁴. Er nimmt dann aber doch für eine Reihe von Stellen in Ex 29 deren Priorität an⁵ oder räumt eine Bearbeitung von Lev 8 im Sinne von Ex 29 ein⁶.

Zurecht hat K.KOCH darauf hingewiesen, daß "nach Ex 29f [scil. zusammen mit Ex 30,26f] erst die Priester, dann das Heiligtum gesalbt" werden. "Lev 8, 10-12 ordnet es umgekehrt..."⁷ Man kann dieser Beobachtung noch folgendes hinzufügen: Lev 8,1-13 ordnet die Weihehandlungen, deren Anweisungen in Ex 28,41; 29, 4-10; 30,26-29 disparat stehen, systematisch zusammen zu der Folge: Waschung der Priester (V.6), Investitur Aarons (Lev 8,7-9), Salbung des Heiligtums (V.10f), Salbung Aarons (V.12); Investitur der Aaronsöhne (V.13). Zu beachten ist hier auch, daß die "Ich"-Stelle Ex 29,44 einen Weiheakt in der Folge "Begegnungszelt - Altar - Aaron und seine Söhne" vor Augen zu haben scheint. Diese Indizien sprechen insgesamt dafür, daß zumindest Lev 8,1-13 nicht nur Ex 29 vor Augen hat, sondern den ganzen Zusammenhang Ex 28-30.

Andererseits stellt K.ELLIGER Indizien dafür heraus, daß Lev 8 in seiner Darstellung der Opfervollzüge eine ältere oder zumindest eine andere Vorlage benutzt hat als Ex 29, wobei die Anlehnung an die uns vorliegenden Opfertorot deutlich ist⁸. Insgesamt ist hier ein komplexes Verhältnis von gegenseitigen

³Zu vergleichen wären auch noch die Anklänge zwischen der Sabbatstelle Ex 31,12-17 und formulierungen des Heiligkeitgesetzes (Lev 19,2.30; 23,3; 26,2).

⁴K.ELLIGER, Leviticus, S. 107.

⁵Vgl. a.a.O. S.109

⁶A.a.O. S.111 für Lev 8,1-13.

⁷K.KOCH, Priesterschrift, S.67.

⁸Vgl. K.ELLIGER, Leviticus, S. 108 zu Lev 8,18-21/Ex 29,25-18.

Abhängigkeiten zu beobachten, das - und darauf kommt hier an - auf den schriftgelehrten Umgang mit bereits vorliegenden Texten zurückzuführen ist.

Etwas einfacher liegen die Dinge im Verhältnis des Ausführungsteiles Ex 36,8 - 38,20 zu den entsprechenden Anordnungstexten Ex 25 - 30, die zum großen Teil dem Volk-Heiligtums- Text zuzuordnen waren. Wir haben gesehen, daß ein großer Teil der Ausführungstexte durch seine "Spiegelsyntax" (5.2.2.1.) den entsprechenden Anordnungstexten eng verbunden ist. Der Exzerptcharakter der Ausführungstexte erweist sich zunächst darin, daß er die Anordnungen nicht vollständig, sondern nur weitgehend vollständig reproduziert. Im Ausführungsteil fallen verständlicherweise alle Zeremonialanweisungen weg, die sich im Anordnungsteil finden. Damit fallen z.B. alle Sätze mit "Du/Er(Sie)"-Inkohäsion weg, ebenso die "Ich"-Stellen, sowie die Aufstellungs- und Einrichtungsanweisung Ex 26,30ff. Darüberhinaus sind die Anweisungen zur Herstellung des Beckens (Ex 30,17-19) und zur Herstellung von Salböl und Räucherwerk (Ex 30,22-38) stark gekürzt (Ex 38,8; 37,29)⁹. Mit seiner besonderen Phorik (5.2.2.2.) integriert der Ausführungstext den Handwerker Bezalel. Die bedeutendste Eigenleistung dieses Textteiles besteht aber in der Umgestaltung des Aufrisses von Ex 25-28 zum Aufriß des "priesterlichen Heiligtums" (vgl. 5.2.4.1./2.).

Die Zitat- bzw. Exzerpttechnik ist ein unverwechselbares Kennzeichen der Ohel-Moed-Texte. Diese Technik besteht darin, aus vorhandenen Ausgangstexten neue Textzusammenhänge zu bilden. Von der Textbildung des Volk-Heiligtums- Textes unterscheidet sich diese Textbildung dadurch, daß sie mit einem geringen Anteil "original" formulierter Textteile auskommt. Nichtsdestoweniger kommen auf diese Weise konzeptionell und oberflächlich eingrenzbare Texte zustande. Dies wird nun zu zeigen sein.

Dazu sind zunächst Gesichtspunkte zu suchen, nach denen die Masse der der Ohel-moed-Konzeption zugehörigen Texte sinnvoll zu unterteilen ist. Wir haben beiläufig bereits notiert (5.2.4.3.¹⁰), daß der Räucheraltar (Ex 30,1-10) und das Becken (30,17-21) in den zusammenfassenden Listen und insbesondere in Ex 40 erwähnt und in Funktion gesehen werden, daß die beiden Einrichtungsstücke aber an bestimmten Stellen der sinaitischen Heiligtumstexte und der Kotexten, in denen von Priesterwaschungen (Ex 29,4; Lev 8,6) bzw. Räucheropfern (Lev 10,1; 16,13) die Rede ist, nicht erwähnt werden.

So liegt der Versuch nahe, die Ohel-Moed-Texte in solche mit und in solche ohne Räucheraltar, bzw. Becken aufzuteilen. Dadurch kommt man zunächst zu zwei Texthypothesen, deren Kohärenz/Kohäsion im folgenden darzustellen ist:

1. Der Ohel-Moed-Text Ex 28,1- Ex 29; Lev 8* und 9*.

⁹Für die Einzelheiten vgl. die Synopse bei J. POPPER, Stiftshütte, S.214ff.

¹⁰Vgl. dazu auch B. BAENTSCH, Exodus, S. 259.

2. Die Erweiterungstexte des Ohel-Moed-Textes (Ex 30,1-10; 17-21) und die "Er"-Stellen Ex 25,37; 27,20f.

Auf einer etwas höheren konzeptionellen Ebene ausgedrückt, unterscheiden sich die beiden Textgruppen dadurch, daß sie einerseits die Infunktionssetzung der Priester (1.), andererseits die Priester in ihren Funktionen (2.) im Auge haben.

Gesondert betrachten werden wir die Textbausteine Ex 36,8 bis 38,20 und Ex 40 (und weitere andere). Sie gehören konzeptionell zu den Ohel-Moed-Texten, haben aber eine übergreifende, redaktionelle Funktion (vgl. 6.4.).

6.3.1.2. Der Ohel-Moed-Text Ex 28,1 - 29,46; Lev 8

Bei der Analyse des Kopfstückes Ex 28,1-6 (5.2.3.2.2.) ist aufgefallen, daß sich die Passage Ex 28,1f vom übrigen Text dadurch unterscheidet, daß sie die "Ritualthematik" (קרב Hi) einführt. Aaron und seine Söhne, so heißt es, seien "darzubringen". Eben dies wird dann in Ex 29 breit entfaltet. In Ex 29,4 leitet das gleiche Stichwort die Anweisung zur Priesterweihe ein. Durch diese Inklusion wird der Volk-Heiligtums- (Erweiterungs-) Text Ex 28,3ff gewissermaßen zum Zitatstück im Eröffnungsteil des Ohel-Moed-Textes.

Klar markiert ist aber nicht nur der Eröffnungsteil dieses Ohel-Moed-Textes, sondern auch sein Schlußteil, und zwar durch die Ich-Stelle Ex 29,42b - 46 (vgl. 5.2.2.4.). Für diesen Textteil gilt dreierlei:

1. Er ist bemüht, die Ohel-Moed-Konzeption mit der Ladekonzeption zu verbinden.
2. Ex 29,44a macht durch die Abfolge "Begegnungszelt, Altar" deutlich, daß die Heiligtumsvorstellung des Volk-Heiligtums-Textes (vgl. 5.2.4.4.1.) vor Augen steht. Die Terminologie פָּחוּחַ אֹהֶל מוֹעֵד (V. 42a), bzw. אֹהֶל מוֹעֵד (V.44) macht deutlich, daß die für die Ohel-Moed-Konzeption kennzeichnende Schwerpunktverlagerung bereits eingesetzt hat. Ex 29,44b stellt durch seine Phraseologie (אֶקְדֹּשׁ כְּהֵן לִי) noch einmal ausdrücklich die Verbindung zum Erweiterungstext des Volk-Heiligtums-Textes (Ex 28,3f) her.
3. Das Stichwort כֹּהֵן (V. 43) ebenso wie die Bundes-bzw. Erkenntnisformel (VV. 45b. 46) lassen in den sinaitischen Heiligtumstexten erstmals explizite Brücken zu Texten außerhalb der Sinaierzählung (besonders zu Ex 6,7; 16, 6.10) erkennen. Auch dies kann mit der literarischen Technik der Ohel-Moed-Texte in Verbindung gebracht werden. Zu Bibliothek dieser Texte zählt eben nicht nur die kultisch-legislative Literatur, sondern auch die erzählende Literatur.

Der Ohel-Moed-Text Ex 28,1- 29,46 ist als Anordnungsteil gefaßt. Er hat die Weihe der Priester zum Gegenstand und blickt vor auf die Weihe der Priester und des Heiligtums. Was setzt er dabei voraus? Worauf blickt er vor?

Nach unseren obigen Beobachtungen setzt er wohl den gesamten Volk-Heiligtums-Text voraus, ja dieser Text ist, für Ex 28,3 ff wurde dies besonders deutlich, Teil dieses Ohel-Moed-Textes. Nichts steht u.E. auch der Annahme entgegen, daß mit dem Volk-Heiligtums-Text auch Ex 32-34 ein integrierter Teil dieses Ohel-Moed-Textes gewesen ist. So kommt eine besonders scharfe Kontrastwirkung der Aaronbilder zustande. Der zweite Teil des Volk-Heiligtums-Textes beginnt nach unserer Rekonstruktion mit der Versammlung des Volkes (Ex 35,1) und endet mit dem Segen des Mose; es hätte dann wohl eine Aufstellungs-und Einrichtungsnotiz zu folgen. Daran könnte sich dann wieder Lev 8 als ein genuines Stück des Ohel-Moed-Textes anschließen, allerdings nicht ganz in der vorliegenden Form. Wir haben oben gesehen, daß die Salbung des *"Beckens und seines Gestelles"* (Lev 8,11bb) aus Ex 25-29 nicht erklärbar ist, sondern die entsprechende Anordnung voraussetzt. Auch andere Einzelheiten (so etwa der nicht ganz kongruente Gebrauch der *לִידֹדֶה* לִידֹדֶה - x-Formel (vgl. oben 5.2.3.1.3.) und die von K.ELLIGER beobachteten Unterschiede in der Darstellung der Opfervollzüge¹¹ lassen daran zweifeln, daß Ex 28,1f; Ex 29 und Lev 8 "in einem Zug" formuliert wurden. Andererseits bringt Lev 8 das in Ex 28f angelegte Thema der Weihe von Priesterschaft und Heiligtum so zielsicher zum Abschluß, daß wir hier von einem kohärenten Text ausgehen wollen, dessen Kohäsion allerdings nicht in allen Punkten befriedigend wiederherzustellen ist.

Für die Zugehörigkeit von Lev 9 zu diesem Zusammenhang spricht, daß hier der Priester erstmals in seiner zentralen Funktion, der des Opfernden, gezeigt wird. Auch die Stichwortverbindung mit Ex 29,43 über כֹּהֵן (Lev 9,6.23) verbindet Lev 9 mit dem Ohel-Moed-Text. Allerdings steht Lev 9 außerhalb des Anordnungs-/Ausführungszusammenhangs der sinaitischen Heiligtumstexte. In Lev 9 wird ein eigenständiger Zusammenhang dieser Art zwischen Mose und Aaron entfaltet, so daß wir damit schon an die Grenze der sinaitischen Heiligtumstexte gestoßen sind.

Um zusammenzufassen: Unter dem hier rekonstruierten Kern der Ohel-Moed-Texte verstehen wir die durch Ex 28,1f (40-43); 29; Lev 8* "überbauten" Lade-Wohnungs- und Volks-Heiligtums-Texte. Die Frage, ob und in welchem Umfang die große Opfertora Lev 1-7 bereits zu diesem Text oder nur zu dessen "Bibliothek" gehörte, kann hier nicht entschieden werden.

6.3.1.3. Die Erweiterung des Ohel-Moed-Textes

Konzeptionelles Unterscheidungsmerkmal des "Kerntextes" der Ohel-Moed-Texte zu den Erweiterungstexten ist das Interesse der letzteren am "Priester - in

¹¹Vgl. oben Anm. 7.

- Funktion". Neben dem Leuchter sind - wie gesagt - Räucheraltar und Becken die Gegenstände, an denen die Priester vor allem in Funktion gesehen sind. Zum leitenden Oberflächenmerkmal für diese Textgruppe wird damit im Anordnungsteil die "Du/Er(Sie)-Inkohäsion" deren vier Okkurrenzen sich folgendermaßen auf die genannten Geräte verteilen: Leuchter: Ex 25,37; 27,20; Räucheraltar: Ex 30,6; Becken: Ex 30,17 (vgl. 5.2.2.3.). Dabei sind die Leuchterstellen offensichtlich kurze Zitat-Glossen im ansonsten kohärent/kohäsiven Volk-Heiligtums-Text. In Ex 30,1-10 (Räucheraltar) und 17-21 (Becken) sind Herstellungsanweisung und Zeremonialanweisung - so vermuten wir - von Anfang an und programmatisch kombiniert. D.h. hier sind die Herstellungsanweisungen Nachbildungen der Anweisungen in Ex 25,10 bis 27. Das Interesse liegt hier nicht mehr in erster Linie auf dem Gerät, sondern auf seiner Funktion im priesterlichen Kontext.

Im Ausführungsteil finden die beiden Geräte und ihre Funktionen keine Erwähnung mehr, die sie untereinander besonders verbindet. Sie finden sich vielmehr in den Gesamtaufriß des priesterlichen Heiligtums, wie ihn Ex 36,8b - 38,20 bietet, eingeordnet. Sie stehen dort neben anderen Inhalten aus dem Anordnungsteil (Vorhof, Salböl, Räucherwerk), die zwar deutlich in die Ohel-Moed-Konzeption gehören, für deren genauere oberflächenhafte Verortung es aber keine Indizien mehr gibt.

Wir sind damit bereits im Grenzbereich von Textbildung und Schlußredaktion. Ex 36,8b - 38,20 gehört neben den Listen und Ex 40 zu jenen Textteilen, die einen umfassenden Überblick über alle Elemente des Heiligtums haben. Sie fügen dem Gesamttext keine neuen Gesichtspunkte mehr hinzu. Von punktuellen Ergänzungen abgesehen, fassen sie zusammen, ordnen, stellen Brücken zu den Kotexten her und gleichen damit Inkohärenzen ab.

Demgegenüber bringen die Erweiterungstexte der "Du/Er(Sie)" - Inkohäsion noch einen bestimmten konzeptionellen Gesichtspunkt zur Sprache, von dem in den Vorgängertexten noch nicht die Rede war: den Priester in Funktion. Sie verbinden mit diesem Gesichtspunkt auch die Einführung neuer Einrichtungselemente des Heiligtums.

Aus diesem Grunde sind wir geneigt, die genannten Texte (Ex 25,37; 27,20f; 30,1-10.17-21) als relativ eigenständige, konzeptionell wie formal profilierte "Überarbeitung" des Kerns der Ohel-Moed-Texte anzusehen und nicht der Schlußredaktion zuzuordnen (siehe dazu 6.4.).

6.3.2. Kotexte und Makrostruktur

Das Verhältnis der Ohel-Moed-Texte zu den Kotexten haben wir oben (6.3.1.1.) noch einmal ausführlich beschrieben. Dabei hat sich ein Eindruck verstärkt, den wir auch anderwärts (Ex 29,45f; vgl. 5.2.2.4.) bereits gewonnen

hatten: Die oberflächhaften Kotextbezüge der sinaitischen Heiligtumstexte über die Sinaiperikope hinaus werden vornehmlich durch Ohel-Moed-Texte hergestellt. Man kann von daher vermuten, daß die Ohel-Moed-Texte Teil einer umfassenderen Pentateuchüberarbeitung sind. Sie wären dann die "Priester - schrift" der sinaitischen Heiligtumstexte im konzeptionellen wie im literarischen Sinne.

Auf der konzeptionellen Ebene besteht die Eigenart der Ohel-Moed-Texte gegenüber den Kotexten außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte gerade darin, für die kultischen Funktionen des Heiligtums, besonders für das Opfer, ein eigenes Personal, eben die Priester, einzuführen. Wir haben gesehen (vgl. 3.3.1.3.), daß in den Kotexten Altäre gebaut, Opfer dargebracht und Feste gefeiert werden konnten, ohne daß es dazu eines besonders qualifizierten oder legitimierten Personals bedurfte (eine gewisse Ausnahme ist der Priester Jethro in Ex 18,12).

Eben dies ändern die Ohel-Moed-Texte und daraus entsteht ein spezifischer Begründungsbedarf. Die Ohel-Moed-Texte knüpfen dazu an der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte an. Die Priesterschaft wird in ihrer Opferfunktion Gegenstand der normativen Tradition des Heiligtums. Dem dient auch die oben dargestellte schriftgelehrte Zitat- und Exzerpttechnik: Sie ist nichts anderes als die Ergänzung der ערוך des Heiligtums in eigener Sache.

6.4. Schlußredaktion und Ergänzungen

Der Schluß- und Scheitelstein der sinaitischen Heiligtumstexte ist Ex 40. Zu diesem Text und seiner Funktion wurde oben (5.2.4.3.) bereits alles Notwendige gesagt. Mit ihm verbunden sehen wir auch die Passage Ex 24,15b-17 mit ihren oberflächhaften Bezügen zu Ex 40,34f einerseits und zu Ex 3 andererseits (3.3.2.2.).

Auf einer ähnlich "hohen Warte" stehen wohl auch die beiden Sabbatperikopen Ex 31,12-17/35,1b-3. Dies legt die konkludierende Funktion (vgl. 5.2.3.2.3.) der beiden Stücke ebenso nahe wie ihre Reichweite zum Schöpfungstext einerseits und zum Heiligkeitsetz andererseits.

Neben diesen übergreifenden Textanteilen der Schlußredaktion haben wir noch eine Reihe von Texten nicht "untergebracht", die sämtlich der Ohel-Moed-Konzeption verbunden sind. Es sind dies auf seiten des Anordnungsteiles mit Ausnahme von Ex 30,17-21 (Becken) jene Texte, die an Ex 31,10 (Räucheraltar) anschließen. Diese Texte finden sich gleichsam aufgereiht an der Perlenschnur des וידבר-Refrains (5.2.3.1.5.). Nicht verortet haben wir bisher auch die Anweisung zur Herstellung des Vorhofes (Ex 27,9-19). Auf der Seite

des Ausführungsteiles sind es die Listen in Ex 35 und 39, sowie die ausführliche Erzählung Ex 36,8b - 38,20. Dazu kommt noch die "Abrechnung" (Ex 38, 21-31) und Ex 35,30-36,1 (Einführung der Handwerker).

Wir verstehen diese Texte als Ergänzungstexte, die von den Ohel-Moed-Texten auf die Schlußredaktion zuführen. Wir wollen versuchen, diesen Vorgang vom Schlußstein der Redaktion, also von Ex 40 her, zurückzuverfolgen.

Neben den Listen steht zweifellos die Ausführungserzählung Ex 36,8b-38,20 dem Schlußtext Ex 40 am nächsten (vgl. 5.2.4.2./3). In dieser Erzählung wird das priesterliche Heiligtum mit allen im Anordnungsteil genannten Elementen entworfen. Die Anordnung des Volks-Heiligtums-Textes wird dadurch revidiert. Wir vermuten, daß auch der Textteil Ex 35,30-36,1, der einen Textteil des Anordnungsteiles exzerpiert (Ex 31,1-7), im Zusammenhang dieses Redaktionsvorganges steht. Auch die "Abrechnung" steht vermutlich mit einem Text des Anordnungsteiles (Ex 30,11-16, siehe dazu gleich) in Verbindung.

Nun zu den redaktionellen Ergänzungstexten des Anordnungsteiles. Bis auf die Anweisung zum Vorhof sind sie durch den וידבר-Refrain verbunden. Dieses Darstellungsmittel eignet sich vorzüglich für eine Aneinanderreihung einzelner Topoi, für die ein "systematischer" Platz nur noch schwer zu finden ist. Das ויאמר/וידבר wäre dann gewissermaßen im Sinne eines wiederholten "und dann sagte er auch noch" zu verstehen. Es ist in der Tat schwierig, einsichtige konzeptionelle Gründe für diese Aneinanderreihung zu finden (vgl. die Aufstellung oben 5.2.4.1.). Weshalb steht die "Heiligtumssteuer" (Ex 30,11-16) zwischen Räucheraltar und Becken, die - wie wir sahen (6.3.1.3.) - konzeptionell und oberflächlichhaft zusammengehören¹²? Weshalb wurde der Vorhof nicht nach dem Räucherwerk (also nach 30,37) eingefügt?

Wir rechnen in dieser Phase der Redaktion mit einer Mehrzahl von Redaktoren, die unter unterschiedlichen, wohl auch außertextlichen Gesichtspunkten, die Texte ergänzt und interpoliert haben. Was sich dabei mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit noch feststellen läßt, sind die Richtungen, aus denen manche der Interpolationen ihren Weg in die sinaitischen Heiligtumstexte gefunden haben.

Es ist uns wahrscheinlich, daß der Vorhoftext ebenso wie die Handwerker-texte aus den Heiligtumstexten der Königebücher motiviert sind. Der Vorhof-text gehört offensichtlich nicht zum Volk-Heiligtums-Text, der ja im Anordnungsteil durch 27,8 abgeschlossen wird. Gerade wegen der Nähe des Volk-Heiligtums-Textes (vgl. unten 7.3.) zu 1Kön 6f mag es einem späteren

¹² In 30,18 fällt die w^eqatal-Formation in Kopfposition auf. Vielleicht war der Abschnitt über das Becken einmal ohne וידבר - Refrain mit dem Abschnitt über den Räucheraltar verbunden.

Ergänzer aufgefallen sein, daß der Vorhof, der in 1Kön 6,12 ausdrücklich genannt wird, hier fehlt. In ähnlicher Weise mag es mit den Handwerkertexten (Ex 31,1-7(ff); 35, 30-36,1) gegangen sein, auf deren Nähe zu 1 Kön 7,13f/2 Chr 2,12f wir mehrfach eingegangen sind.

Zwei der Ergänzungstexte scheinen aus Num 1ff motiviert; jedenfalls sind sie auf dem Hintergrund dieser Texte erst möglich. Dies gilt zunächst für Ex 30,11-16. Die Anordnung zur Erhebung der Heiligtumssteuer setzt einen Zensus voraus, wie er in Num 1 angeordnet und durchgeführt wird. Freilich fällt, wie M.NOTH zurecht bemerkt¹³, auf, daß der Zensus von Num 1 gefahrlos ist, da ihn ja Jahwe selbst angeordnet hat. Wahrscheinlich spielt in Ex 30,11ff die Vorstellung von 2 Sam 24,1-17 eine Rolle, derzufolge ein Steuerzensus Lebensgefahr für die Betroffenen heraufbeschwört¹⁴.

Noch enger mit Num 1 in Verbindung zu bringen ist Ex 38,21-31 (vgl. dazu schon 4.3.3.1.). Hier wird nicht nur der Levit Ithamar in einer Funktion gesehen, die ihm ausdrücklich erst Num 4,28.33 zuschreibt. Hier wird auch das Ergebnis des Zensus von Num 1,46 exakt vorweg genommen (Ex 38,26).

In Ex 38,21ff wie in Ex 30,11ff (vgl. bes. V.16b) interferieren zwei konzeptionelle Größen: Die einmalige Stiftung für den Bau des Heiligtums und die dauernde Steuer zum Unterhalt desselben.

Zur literarhistorischen Verortung der Texte über die Herstellung von Salböl und Räucherwerk (Ex 30, 22-37) kann nur gesagt werden, daß sie den Räucheraltar vermutlich schon voraussetzen (V.27) und damit der Schlußredaktion, die in Ex 36,8bff vorbereitet und in Ex 40 vollendet wird, sehr nahe stehen.

6.5. Zur Frage des literarhistorischen Erklärungsmodells

In unserer Texthypothese hat sich uns ein bestimmtes literarhistorisches Erklärungsmodell nahe gelegt, dessen Grundzüge hier kurz zusammengefaßt werden sollen.

Materiale Voraussetzung unseres Erklärungsmodells sind Kotexte, die den sinaitischen Heiligtumstexten vorgelegen haben und, soweit wir sie verfolgt haben, die Wanderungserzählung und die Sinaierzählung in ihrem vorderen Teil (Ex 19-24; 32-34) umfaßt haben. Von unseren Beobachtungen am Lade-Woh -

¹³M.NOTH, Exodus, S.193.

¹⁴Vgl. dazu zuletzt B.JANOWSKI, Sühne, S.161f.

nungs- Text her liegt die Annahme nahe, daß diese Texte bereits unter dtn/dtr Gesichtspunkten überarbeitet gewesen sind.

Der literarhistorische Vorgang, den wir im Verhältnis der Einzeltexte der sinaitischen Heiligtumstexte untereinander und zu den Kotexten immer wieder beobachtet zu haben meinten, ist ein Vorgang der Überarbeitung, genauer noch der "Überbauung", eines jeweils älteren durch den jeweils jüngeren Text. Oberflächenhaft drückt sich diese Überarbeitung dadurch aus, daß Textanteile des Vorgängertextes jeweils in den Nachfolgetext integriert werden. Diese integrierten Textanteile können einen recht geringen Umfang haben bis hin zu "wiederverwendeten" Einzelbausteinen, wie es das "Du" des Lade-Wohnungs-Textes im Volk-Heiligtums-Text darstellt. In späteren Stadien der Überarbeitung nehmen die integrierten Textanteile an Umfang zu. (Vgl. etwa die Integration des Volk-Heiligtums-Textes in den Ohel-Moed-Text.) Sowohl innerhalb wie außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte ließen sich einzelne "editorische" Glossen der Nachfolgetexte in den Vorgängertexten erkennen (לחת העדרות - Stellen in Ex 31,18; 32,15, 34,28; "Du/Er(Sie)-Inkohäsion des erweiterten Ohel-Moed-Textes im Volk-Heiligtums-Text).

Konzeptionell hat sich uns die Überarbeitung dargestellt als ein sukzessiver Aufbau von untereinander kohärenten und doch differenzierten Makrostrukturen. Dazu haben die sinaitischen Heiligtumstexte eine Fülle von Konzepten aus ihren Kotexten übernommen und sie auf ihre besondere Thematik, das Heiligtum und das Gesetz, zugespitzt. So kommt das "Verhältnis der spannungsreichen Kohärenz" (3.3.4.) zustande.

Die Einzeltexte der sinaitischen Heiligtumstexte haben (vgl. dazu vor allem das Verhältnis von Lade-Wohnungs- zu Volk-Heiligtums-Text) ihre Makrostruktur in ganz ähnlicher Weise aufgebaut und ausdifferenziert. Dabei hat die Schlußredaktion besonders den konzeptionellen Gesichtspunkt des letzten der Einzeltexte (Ohel-Moed-Text) zur Geltung gebracht.

Es ist vor allem die konzeptionelle Seite dieses Überarbeitungsmodells, die es u.E. im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte und ihrer engeren Kotexte (Ex 19-24 / 32-34) ermöglicht und nahelegt, auf die Grundschrifthypothese für die Priesterschrift zu verzichten. Das Überarbeitungsmodell bedarf zur Erklärung "grundlegender" Kohärenz der Hypothese des "originalen" Oberflächentextes nicht (vgl. dazu oben 2.2.1.).

"Priesterschrift" würden wir im Bereich der sinaitischen Heiligtumstexte die "Überbauungsschicht" der Ohel-Moed-Texte nennen.

7. Gesichtspunkte zu Kontext und Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte

7.1. Zu Theorie und Methodik

In unserer theoretischen Einführung hatten wir die Bedeutung von Äußerungen an diejenigen Wahlmöglichkeiten von Sender und Empfänger geknüpft, die ihnen durch die Äußerungssituation, den Kontext, gegeben sind (vgl. 1.2.1.). Demgemäß hatten wir für die Rekonstruktion der Bedeutung historischer Äußerungen postuliert, die Äußerung, der Text, sei mit jenen tatsächlichen und potentiellen Äußerungen zu kontrastieren, die der auszulegendende Text nicht oder zumindest nicht unverändert realisiert hat (vgl. 1.2.2.).

Damit ist nun, da aus dem komplexen Text der "sinaitischen Heiligtumstexte" die historischen Texte mit dem uns möglichen Grad an Plausibilität und Wahrscheinlichkeit hypothetisch rekonstruiert sind, Ernst zu machen. Dies ist zugleich auch der letzte Schritt der Textrekonstruktion, denn, wie gesagt (1.3.1.), erst die Bedeutungshaftigkeit entscheidet über die Texthaftigkeit.

Der Theorie entsprechend werden wir methodisch Wert darauf legen, die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Einzeltexte möglichst mit Äußerungen und Konzepten zu vergleichen, die 1. mit hoher Wahrscheinlichkeit einem synchronen Äußerungskontext angehören (vgl. dazu vor allem 2.4.) und die 2. den sinaitischen Heiligtumstexten und ihren Einzeltexten konzeptionell nicht oder nur zum Teil entsprechen. Es soll ja die Bedeutung der Texte im Gegenüber zu ihren kontextuellen Alternativen rekonstruiert werden. Es geht um die Wahl, die die Autoren getroffen haben und um die Wahl, vor die ihre Leser sich gestellt sahen. Grundsätzlich sind die Wahlmöglichkeiten der Leser zeitlich nicht eingeschränkt. D.h. es kann von diesem Ansatz her auch nach den Wahlmöglichkeiten gefragt werden, vor die die Texte den heutigen Leser bzw. jeden anderen tatsächlichen oder möglichen Leser stellen.

Inhaltlich werden wir uns dabei zu beschränken haben. D.h. es muß eine ganze Reihe von kontextuellen Möglichkeiten außer Betracht bleiben, auch solche, die wir bereits in der forschungsgeschichtlichen Diskussion ins Auge gefaßt hatten. So kann die gattungskritische Aufgabe (vgl. 2.3.2.) nicht in Angriff genommen werden. Auch wichtige Kotexte der sinaitischen Heiligtumstexte müssen weitgehend außer Betracht bleiben, so etwa der "Verfassungsentwurf" Ezechiels (Ez 40-48) und die Chronikbücher. Wir können aus der Fülle der kontextuellen Wahlmöglichkeiten wiederum nur eine Wahl treffen.

7.2. Der gesetzlose Tempel (die sinaitischen Heiligtumstexte und Texte aus dem Jeremiabuch)

M. WEINFELD hat in seinem Artikel "Jeremiah and the spiritual Metamorphosis of Israel" eine Reihe von Texten des Jeremiabuches zusammengestellt und untersucht, die zunächst durch ihre antithetische Form sowie durch eine mit der Formel "*in jenen Tagen*" gebildete Einleitung auffallen. Es handelt sich um folgende Stellen: Jer 3,16-17; 31,31-34; 31,29-30 und Jer 23,7-8¹. Dazu stellt WEINFELD noch Jer 7,21-23. Inhaltlich geht es nach WEINFELD um folgendes: "...these prophetic utterances relate to values and principles hallowed in Israel since ancient times: the ark of covenant, the tables of covenant, reward and punishment, the tradition of the exodus from Egypt, and in a different connection, also the sacrifices."² Die Intention dieser Stellen sei nun aber nicht "a revival of the old tradition but a complete revision of former values and their adjustment to a new reality..." Kurz, es geht um die "a spiritual rebirth of Israel", eine geistig-geistliche Wiedergeburt Israels.³

Es bedarf keiner Erörterung, daß das in diesen Stellen ausgedrückte Programm, wenn es von WEINFELD zurecht so gesehen wird, die Konzepte der sinaitischen Heiligtumstexte und ihrer Einzeltexte unmittelbar betrifft. Die Lade (Jer 3,16f), die Tafeln des Bundes (Jer 31,31-34) und die Opfer (Jer 7,21ff) sind zentrale Inhalte unserer Texte. Ein Vergleich der betreffenden Kernaussagen im Jeremiabuch einerseits und in den sinaitischen Heiligtumstexten andererseits zeigt denn auch, daß die beiden Textgruppen in einer konzeptionellen, möglicherweise sogar literarischen Diskussion miteinander stehen. Jer 3,16-17aa erklärt zur Lade⁴:

וְהָיָה כִּי תִרְבּוּ וּפְרִיתֶם בְּאֶרֶץ
בְּיָמִים הָהֵמָּה...
לֹא יֹאמְרוּ עוֹד אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה
וְלֹא יֵעָלֶה עַל לֵב
וְלֹא יִזְכְּרוּ בוֹ
וְלֹא יִפְקְדוּ
וְלֹא יַעֲשֶׂה עוֹד
בַּעַת הַהִיא יִקְרְאוּ לִירוּשָׁלַם כֶּסֶם יְהוָה....

¹M.WEINFELD, Metamorphosis, S. 17 - 52.

²A.a.O. S.17.

³Ebd.

⁴ Vgl. zu diesem Text neuerdings auch: J.A. SOGGIN, Ark.

Also: Wenn das Land wieder ganz besiedelt sein wird, *"dann wird kein Mensch mehr von der Lade des Bundes Jahwes reden, man wird nicht mehr an sie denken, sich ihrer nicht mehr erinnern oder sie vermissen, sie wird auch nicht wieder hergestellt werden. Dann wird man vielmehr Jerusalem den Thron Jahwes nennen..."*. Unbeschadet der religionsgeschichtlichen Frage, ob und inwiefern die Lade als Thron, Thronschmel oder Thronsockel zu verstehen sei⁵, ist sie hier zweifellos verstanden als ein "tangible object symbolizing the throne of God"⁶. An die Stelle der Lade als eines derart "tangiblen" Objektes tritt nun Jerusalem wo, wie Jer 3,17aßb ergänzt, *"sich alle Völker zum Namen Jahwes versammeln und (dabei) nicht mehr dem Starrsinn ihres bösen Herzens folgen werden."* Man kann sich den Sachverhalt wohl so verdeutlichen: Nach Jer 3,16f läßt sich die Gegenwart Jahwes an heilige Gegenstände in keinerlei Weise mehr binden, weder "mental" (in Gedanken oder in der Erinnerung), noch auch in der Tat. Sie bindet sich vielmehr an den Ort, wohin sich alle Völker, alle, die nicht mehr bösen Willens sind, zum Namen Jahwes versammeln. M.WEINFELD hat dieses Jerusalem im Gegensatz zur Lade als "abstrakten" Thron⁷ bezeichnet. Diese Bezeichnung ist wohl als Antithese zur Gegenständlichkeit der Lade angemessen, nicht jedoch als Charakteristik der neuen Gegenwart Jahwes in Jerusalem. Das besiedelte Land und das von den wallfahrtenden Völkern erfüllte Jerusalem ist kein Abstraktum, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes, eine belebte, menschliche Größe.

Es ist unübersehbar, daß jedes Glied der eindrucksvollen מלך-Reihe in Jer 3,16 eine Antithese zum Ladeverständnis der sinaitischen Heiligtumstexte, insbesondere des Lade-Wohnungs-Textes, aber auch zum dtn/dtr Ladeverständnis darstellt.⁸ Ex 25,10-22 und Dtn 10,1-5 tun alles, um die Erinnerung an die Lade nicht nur zu bewahren, sondern um sie, wie wir noch sehen werden, neu zu verankern. Die genannten Texte betonen vor allem auch die "Gegenständlichkeit" der Lade, indem sie davon sprechen, die Lade sei herzustellen gewesen (תועד) und auch tatsächlich hergestellt worden.

Diese Gegenständlichkeit bedeutet nun aber nicht, weder im Lade-Wohnungs-Text noch im Dtn, daß die Lade dort als numinoser, "fetischartiger" Gegenstand verstanden würde. Für den Lade-Wohnungs-Text haben wir dargelegt, daß er den "Gegenstand" Lade als Teil eines Funktionszusammenhangs begreift, in dem es auf "Begegnung" ankommt, auf die Begegnung nämlich des

⁵ Vgl. dazu zuletzt B.JANOWSKI, Sühne, S.281ff; M.GÖRG, Lade, S.29f.

⁶ Vgl. M.WEINFELD, Metamorphosis, S.24, ferner S.20.

⁷ A.a.O. S. 20.

⁸ M.WEINFELD, a.a.O. S.25, verweist auch auf Ez 43: "... in describing the return of the divine presence to the temple of Jerusalem he speaks of >the place of...[the] throne, and the place of ...[the] feet< of God (43,7), and there is no doubt, that he refers to the Holy of Holies, the perceptible place of His dwelling."

prophetischen Funktionsträgers mit dem auf die normative Tradition gegründeten Gotteswort (vgl. 3.4.1.). Diese Begegnung ist zwar zunächst auf Jahwe und Mose eingeschränkt, aber sie zielt, wie Ex 25,22 deutlich macht, auf die Israeliten. Weiterhin ist diese "Begegnung" im Lade-Wohnungs-Text (der eben darin über das dtn Ladeverständnis hinausgeht) im Heiligtum lokalisiert. Die Gegenständlichkeit der Lade ist im Lade-Wohnungs-Text in das Heiligtum als den institutionalen Ort der normativen Tradition und des prophetisch vermittelten Gotteswortes eingebettet.

Somit ist der Widerspruch zwischen Jer 3,16f und dem Lade-Wohnungs-Text auf der institutionalen Ebene zu formulieren. Während der Jeremiatext die Gottesgegenwart institutional auf Jerusalem als den Ort der um den Namen Gottes gescharten Volks- und Völkergemeinschaft einschränken zu können glaubt, hält der Lade-Wohnungs-Text an einer "verfaßten", auch an Gegenständen faßbaren, besonderen Vermittlungsinstitution für die Gottesgegenwart fest. Der Streit geht nicht um "Gegenständlichkeit" oder "Spiritualität" an sich, sondern darum, ob und in welchem Ausmaß die "Spiritualität" besonderer umgrenzter Orte, besonders ausgestatteter Menschen, faßbarer Gegenstände und kodifizierter Traditionen bedarf.

Diese Problemstellung erscheint wieder - und verschärft - in Jer 31,31-34 (vgl. auch Jer 32,40). Dieser viel diskutierte Text über den "Neuen Bund"⁹ charakterisiert den neuen Bund, den Jahwe "mit ihren Vätern" geschlossen habe "am Tage als ich ihre Hand ergriff, sie aus Ägypten herauszuführen" (V.32)¹⁰ so: (V.33 aßb - 34 bß)

נחתי את תורתי בקרבם
ועל לבם אכתובנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם
ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר
דעו את יהוה
כי כולם ידעו אותי למקחם ועד נדולם...

Diese Stelle wird in der Forschung zurecht immer wieder mit dtn/dtr Texten verglichen¹¹. Insbesondere wird auf den Gegensatz zu dtn Aussagen verwiesen. Die "aufs Herz" geschriebene Tora kontrastiert zu dem auf Tafeln geschriebenen Dekalog (Dtn 4,13; 5,22; 10,2.4.). Der dtn Hochschätzung der Lehre (Dtn 4,1.5.10.14; 5,36; 6,1; 11,19) steht die Aussage von Jer 31,34

⁹Vgl. nur S.HERRMANN, Heilserwartungen, S.179. W.THIEL, Redaktion II, S.496 ff; S.BÖHMER, Heimkehr, S.74 ff.

¹⁰Zu vermerken ist, daß hier nicht vom Sinaibund die Rede ist, sondern von einem Bund, der beim Auszug geschlossen worden sei (vgl. auch 1 Kön 8,9.21; Ri 2,1ff und S.HERRMANN, a.a.O. S. 180f; S.BÖHMER S.78).

¹¹ Vgl. S.HERRMANN, Heilserwartungen, S.182f; W.THIEL, Redaktion , S.500; M.WEINFELD, Metamorphosis, S.28f.

entgegen, die Lehre erübrige sich, denn "sie alle werden mich erkennen von ihren Kleinsten, bis zu ihren Größten, Spruch Jahwes, denn ich werde ihrer Vergehen vergessen und ihrer Sünden nicht mehr gedenken." ¹²

Für unseren Zusammenhang entscheidend ist, daß dieser Text (V.33f) die Gotteserkenntnis auf alle einschränkt, in deren Herzen die Tora niedergelegt ist. Dies entspricht der Einschränkung der Gottesgegenwart auf die Gemeinschaft derer, die "nicht mehr im Starrsinn ihres bösen Herzens wandeln" (Jer 3,17). Die Einschränkung und Entgegenständlichung der Gotteserkenntnis ist auch der entscheidende Vergleichs- und Streitpunkt mit dem Lade-Wohnungs-Text. Das jeremianische (31,33)

נחתי את תורתִי בקרבם
ועל לבם אכתובה

kontrastiert mit dem

נחתי אל הארץ את העדות אשר אתן אליך
des Lade-Wohnungs-Textes (Ex 25,16) unmittelbar, wenn unsere oben entfaltete Interpretation von העדות (vgl. 3.4.1.2.) zurecht besteht. Die Niederlegung der עדות in die Lade bedeutet ihre Bindung ans Heiligtum als Vermittlungsinstitution. Die Niederlegung der תורה im "Innersten" der Menschen von Juda und Israel heißt, die normative Tradition unmittelbar an die Gemeinschaft der Gläubigen zu binden¹³.

Über diesen Kernpunkt des Vergleiches hinaus sind noch weitere Anklänge von Jer 31-34 an die sinaitischen Heiligtumstexte zu notieren. Die Erkenntnisthematik und die Bundesformel (genauer deren erster Halbsatz) spielen eine Rolle im Ich-Stück des Ohel-Moed-Textes (Ex 29,45f; vgl. auch Ex 6,7). In diesem Stück wird auch die institutionale Bindung der Gottesgemeinschaft ans Heiligtum in aller Deutlichkeit ausgedrückt (Vgl. oben 5.2.4.2.).

Gleichwohl wollen und können auch die sinaitischen Heiligtumstexte ohne das "Herz" der Israeliten nicht auskommen. Im Volk-Heiligtums-Text ist es Leitbegriff für die Anthropologie der Gesetzestreu (vgl. oben 4.3.4.). Das Herz der Gesetzestreu ist allerdings gerichtet auf den "Gegenstand" des Heiligtums. Indem sie von Herzen freiwillig geben und aus einer "innerlichen" Geistbegabung heraus handeln, erfüllen sie das Gesetz. Wird hier eine Synthese von gegenständlicher und spiritueller Frömmigkeit versucht?

¹² Fraglich ist, in welchem Zusammenhang der Nachsatz von der Sündenvergebung zu den vorausgehenden Aussagen steht. Vgl. B.DUHM, Jeremia, S. 257f.

¹³ Den Gemeinschaftsaspekt für Jer 31,31ff betont auch S.HERRMANN, Heilserwartungen, S.183: "Die Wurzel ידע, die ohnehin engste Gemeinschaft auszudrücken vermag, ist ... der passende Terminus für das enge Verhältnis zwischen Jahwe und Volk als echter Lebensgemeinschaft."

Geistbegabung heraus handeln, erfüllen sie das Gesetz. Wird hier eine Synthese von gegenständlicher und spiritueller Frömmigkeit versucht?

Soviel mag bisher deutlich geworden sein: Die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Einzeltexte stehen in einem Feld theologischer Diskussion, in der es um die Möglichkeit einer neuen Gottesbeziehung geht, einer Gottesbeziehung, der es auf die herzliche Bindung der Menschen zu Gott¹⁴ und zu seiner Tora ankommt. Die sinaitischen Heiligtumstexte, insbesondere der Volk-Heiligtums-Text, stehen dieser Bestrebung nicht so fern, wie es auf den ersten Blick vielleicht aussehen mag. Sie teilen mit ihr die Hochschätzung der Gesetzesbindung und - mit Einschränkung - auch die der Spiritualität. Sie können sich aber - im Gegensatz zu Jer 3,16f und 31,33f - diese Gottesbeziehung ohne die institutionale "Gegenständlichkeiten" des Heiligtums, der kodifizierten Tradition und entsprechender Vermittlungsinstanzen nicht vorstellen.

Zusammen mit dem Heiligtum bringt nun der Ohel-Moed-Text ein weiteres Element zur Geltung, von dem nun die Rede sein muß: das Opfer. Hören wir dazu zunächst die altera pars aus dem Jeremiabuch. M.WEINFELD hat dazu Jer 7,21-23 ins Feld geführt¹⁵. Die für unseren Zusammenhang entscheidenden VV. 22f lauten:

כי לא דברתי את אבותיכם
ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח
כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר
שמעו בקולי...
ודלכתם בכל הדרך אשר אצוה אתכם...

In einzigartiger Deutlichkeit und Rigorosität - auch gegenüber anderen prophetischen Opferpolemiken (vgl. Am 5,25; Mi 4,6-8) - wird hier dem Opfer jede traditionelle Legitimität abgesprochen. Wenn man in Betracht zieht, wie etwa Lev 8,5 die Weiheopfer für Aaron durch

זה הדבר אשר צוה יהוה לעשות ...

¹⁴ Die Bindung der "äußeren Restitution des Volkes im Lande" an eine "Transformation des Bewußtseins" bei Ez hat neuerdings T.KRÜGER, Geschichtskonzepte, S. 141f, im Zusammenhang mit Ez 20,42-44 hervorgehoben. Das Stichwort "Herz" in diesem Sinne findet sich bei Ez in 11,19; 36,26.

¹⁵ Vgl. M.WEINFELD, Metamorphosis, S.52 ff. Der Text ist wie anderen hier betrachteten Texte antithetisch abgefaßt, es fehlt ihm aber das Merkmal der Formel "in jenen Tagen".

einleitet, dann kann man das **לֹא צִוִּיתִי** von Jer 7,22 mit Fug als eine "Ohr-feige für die Priesterschrift" ("a slap in the face for the Priestly Code")¹⁶ bezeichnen. Von unserer Texthypothese her kann man fragen, ob sich durch Jer 7,21-23 nur die Vertreter der Ohel-Moed-Konzeption mit ihrer Hochschätzung des Opfers geohrfeigt fühlen mußten oder ob die Diskussion sowohl vom Jeremia-Text, wie auch von den sinaitischen Heiligtumstexten her breiter angelegt zu sehen ist. M.a.W.: Steht mit dieser Opferpolemik etwa nicht nur das Opfer, sondern das Heiligtum selbst zu Debatte?

Urteilt man von Jeremia her, so ist dies zweifellos der Fall. Der Kontext der Opferpolemik ist nämlich Jer 7,1 - 8,3¹⁷, die sogenannte Tempelrede Jeremias mit ihren Ergänzungstexten. Die Jeremiaforschung kreist im Hinblick auf diesen Textbereich um die Frage, welche Textanteile dem Propheten selbst und welche Anteile einer dtr Redaktion zugeschrieben werden können, bzw. müssen. Dabei scheint sich eine Sicht sehr weitgehend durchgesetzt zu haben, die W.THIEL zusammenfassend formuliert hat. Er rechnet mit großen Text-anteilen der dtr Redaktion, gleichwohl müsse, so THIEL, "zugestanden werden, daß D sich gerade an dieser Stelle...in sehr großer Übereinstimmung mit den Intentionen des Propheten befindet..."¹⁸ Entscheidender als die Authentizitätsfrage ist für uns die Frage, wie der Text vor und nach der Zerstörung des Ersten Tempels gelesen wurde. (Es geht also weniger darum, wie der Text ursprünglich gemeint war, sondern darum, wie er je und je rezipiert wurde.)

¹⁶ So M.WEINFELD, a.a.O. S.53. Daran ändern u.E. die Einwände nichts, die J.MILGROM, Repudiation, S.273, gegen WEINFELD erhoben hat. MILGROM hat eingewandt, die Kombination **זֶבַח** und **עֹלָה** erscheine in der priesterschriftlichen Literatur nur für individuelle, freiwillige Opfer, nicht jedoch für offizielle, obligatorische Opfer. Die Polemik in Jer 7,22 richte sich also nicht gegen die offiziellen Opfer, insbesondere nicht gegen das Tamid, sondern gegen das private Opfer. Wenn wir recht sehen, unterscheidet die priesterschriftliche Literatur aber nicht so sehr zwischen freiwilligen/privaten und obligatorischen/ offiziellen Opfern als vielmehr zwischen kasuellen (in der Mehrzahl privaten) und regelmäßigen Opfern. Sie legt offensichtlich Wert darauf, beide Opferklassen in der gleichen Weise geordnet zu sehen. (vgl. nur das Verhältnis zwischen den "offiziellen Weiheopfern" nach Ex 29/Lev 8 und den entsprechenden Ritualanweisungen der Opfertora; vgl. dazu oben 6.3.1.1. und R.RENDTORFF, Gesetze, S.21, Anm.79). Selbst wenn MILGROMS Unterscheidung der Intention der Jeremiastelle angemessen wäre, aus der Perspektive des Ohel-Moed-Textes ist sie so nicht lesbar. Die Ordnungen der kasuellen **עֹלָה** (Lev 1) bzw. **זֶבַח שְׁלָמִים** (Lev 3) stehen nicht weniger unter göttlicher Autorität, wie etwa die Tamidordnung nach Ex 29, 38ff.

¹⁷ Zu dieser Abgrenzung vgl. W.THIEL, Redaktion I, S.103ff.

¹⁸ W.THIEL, a.a.O. S. 133f. Anders in Bezug auf Jer 7,1-15: H.WEIPPERT, Prosareden, S.26ff; anders auch M.WEINFELD, Metamorphosis, S. 53.

Vor der Zerstörung dieses Heiligtums konnte die eigentliche Tempelrede Jer 7,1-15, sicherlich gelesen werden als Warnung vor dem trügerischen Vertrauen, der Tempel gebe Schutz als "Amulett oder Talisman"¹⁹. Vor der Zerstörung brauchte die Rede auch nicht als grundsätzliche Ablehnung des Tempels verstanden werden²⁰, wenn das in ihm feiernde Volk nur gemäß den Weisungen Jahwes, d.h. insbesondere gemäß den ethischen Forderungen des Dekalogs (Jer 7,9) lebt. Ist diese Bedingung erfüllt, dann, aber auch nur dann, ist der Tempel Wohnstätte Jahwes (Jer 7,3.7) und keine Räuberhöhle (Jer 7,11). Verharrt das Volk aber in seiner gesetzlosen, "unsittlichen" Haltung, dann wird es mit dem Tempel gehen wie mit dem Heiligtum von Silo (Jer 7,12ff).

Vor der Zerstörung konnte diese "Alternative" als Alternative mit offenem Ausgang gelesen werden. Nach der Zerstörung ist diese Offenheit nicht mehr gegeben. Der Tempel von Jerusalem ist offensichtlich dem Heiligtum von Silo gleich geworden. Seine Besucher haben ihn zu einer gesetzlosen Räuberhöhle herabgewürdigt.

Die auf die eigentlich Tempelrede folgenden Textteile, zu denen unser Ausgangstext Jer 7,21-14 gehört, unterscheiden sich formal, besonders aber thematisch, nicht unerheblich von dieser. Sie haben überwiegend die Praxis heterodoxer Kulte innerhalb und außerhalb des Tempels zum Gegenstand (Jer 7,16-20: Ischtarkult; VV.30-34: Bilderdienst im Tempel, Molochopfer im Hinnomtal; 8,1-3: Astralkulte). Während die Tempelrede 7,1-15 den ethischen Teil des Dekalogs zum expliziten Maßstab gesetzesgemäßen Handelns macht, tritt hier das 1.Gebot, die Forderung der Alleinverehrung Jahwes, hervor.

In dieser Hinsicht kommen sich die Ergänzungen zur Tempelrede und Ez 8 nahe. In der großen Endvision des Ezechiel sind die heterodoxen Kultpraktiken im Tempel der Grund für den Auszug Jahwes aus dem Tempel, für die Zerstörung Jerusalems und die Verschleppung seiner Bewohner. Historisch, vor allem aber theologisch²¹, ist Ez 8 dem Ende des Tempels entschieden näher als die Tempelrede im Jeremiabuch. Ezechiels Vision läßt keine Alternativen mehr offen: Der Tempel ist nicht mehr Jahwes Tempel²². Die Ergänzungstexte der jeremianischen Tempelrede teilen diese Sicht. Zwar sind auch sie aus der Zeit vor der Zerstörung lesbar und verständlich, aber die mit ihnen verbundenen Gerichtsaussagen klingen definitiv (vgl. Jer 7,20. 32-34; 8,1-3); sie lassen keine Alternativen mehr offen und dem Propheten wird untersagt, solche Alternativen herbei zu bitten (Jer 7,16). Zusammen mit allen literarkritischen Argumenten, die von den Vertretern der nichtjeremianischen Verfasser-

¹⁹P. VOLZ, *Jeremia*, S.89f.

²⁰Vgl. wiederum P.VOLZ, a.a.O. S.103.

²¹Vgl. dazu W.ZIMMERLI, *Ezechiel I*, S.209.

²²Hier ergibt sich eine deutliche Parallele zu Hoseas Sicht des Endes von Betel, vgl. dazu H.UTZSCHNEIDER, *Hosea*, S.98ff.

schaft dieser Texte zusammengetragen worden sind, sprechen auch innere Gründe dafür, daß diese Texte aus einer Perspektive jenseits der Zerstörung des salomonischen Tempels gelesen werden wollen und müssen (Dies gilt selbst dann, wenn einzelne Passus in eine Zeit jenseits dieses Datums hineinreichen.) Dann aber laufen die Texte, einschließlich des "originalen" Passus, auf eine einzige Argumentationsfigur hinaus: Der Tempel ist zurecht zerstört, weil er nicht nur ein Ort der Gesetzlosigkeit, sondern schließlich auch ein gott-loser Ort gewesen ist.

In dieser Argumentationsfigur hat der Opferpassus Jer 7,21-24 einen besonderen Platz, wenn man ihn ebenfalls aus einer Perspektive nach der Zerstörung liest. Es gibt spärliche, aber doch eindeutige Nachrichten darüber, daß ein reduzierter Opferkultus an der Ruinenstätte des Tempels weiterging. Vor allem die in Jer 41,5 berichtete Episode von den samaritanischen Pilgern weist darauf hin²³. Auf diesem Hintergrund ist die folgende Argumentation denkbar: Der Tempel mag durch Gesetz- und Gottlosigkeit zerstört sein, er bleibt gleichwohl als Stätte des Opfers für Jahwe unverzichtbar. Solcher Argumentation sucht Jer 7,21-24 den Boden zu entziehen. Das Opfer war und ist kein Legitimationsgrund für den Tempel. In dieser Perspektive wird auch die "Grundsätzlichkeit" von Jer 7,21ff, d.h. sein Rekurs auf die Zeit der Väter verständlich. Er signalisiert, daß nicht etwa nur das Handeln des Volkes am Heiligtum gesetz- und gottlos ist, sondern daß das Heiligtum in einer seiner wesentlichsten Funktionen gesetz-los (לֹא צִוִּיחַ), ohne Grundlage in der normativen Tradition, ist. Zumindest aus einer Perspektive jenseits der Zerstörung des Tempels geht es also in Jer 7,21ff nicht mehr nur um Mißdeutungen oder Mißbräuche des Handelns am Tempel, sondern um den Tempel selbst.

Wir halten es für denkbar, daß der theologische Vertrauensverlust, den der Tempel erlitten hat und der sich in der Tempelrede samt ihren Ergänzungstexten ausdrückt, die Basis für jene Bestrebungen gebildet hat, die M.WEINFELD "spiritual metamorphosis of Israel" genannt hat. Ihr negatives Kennzeichen ist der Verzicht auf gegenständliche Repräsentanzen der Gottesgegenwart, die Lade, das geschriebene Gesetz, das Opfer und somit den Tempel selbst. An dessen Stelle tritt - positiv - Jerusalem als Ort einer Jahwe und seinem Gesetz herzlich zugetanen Gemeinschaft, die sich vielleicht nicht einmal durch ethnische Grenzen eingeschränkt sieht (Jer 3, 17 ab ! כל הנשים).

Diesen Bestrebungen gegenüber stehen die sinaitischen Heiligtumstexte und ihre Einzeltexte in einem - allerdings differenzierten - Widerspruch. Wir fassen die Vergleichs- und Kontrastpunkte noch einmal zusammen:

²³Die Pilger bringen מנחה und לבונה, also keine tierischen Brandopfer. Vgl. E.JANSSEN, Exilszeit, S.94ff, 102f, 117f; M.NOTH, Gesetze, S.45, Anm 71; W.RUDOLPH, Jeremia, S.253.

Gegen Jer 3,16f erinnert der Lade-Wohnungs-Text nicht nur an die Lade, sondern er betont auch deren gottgewollte "Gegenständlichkeit".

Mit Jer 31,33f teilt der Lade-Wohnungs-Text die Hochschätzung des Gesetzes. Gegen Jer 31,33f setzt der Lade-Wohnungs-Text auf das geschriebene Gesetz; er macht es zum Mittelpunkt des institutionalen Funktionszusammenhangs des Heiligtums. Dies ist wohl die entscheidende Antithese des Lade-Wohnungs-Textes gegen die in Rede stehenden Texte des Jeremiabuches - und zugleich auch seine weitestgehende Konzession an sie. Der Lade-Wohnungs-Text formuliert eine Antithese insofern, als er ein gesetzesgemäßes, die göttliche Gegenwart repräsentierendes Heiligtum für möglich hält. Er formuliert eine Konzession insofern, als er ein Heiligtum nur als Ort des Gesetzes für möglich hält.

Noch in einem letzten, sehr wichtigen Punkt sind sich Lade-Wohnungs-Text und das Programm der Jeremiatexte erstaunlich nahe. Der Lade-Wohnungs-Text lehnt den Opferdienst nicht ausdrücklich ab. Er hat aber, wenn wir ihn richtig rekonstruiert haben, auch keinen Altar in seinem Entwurf des Heiligtums (vgl. 5.2.4.4.1.). Sieht man den Text im Gegenüber zu den Jeremiatexten, so fände dieser an sich befremdliche Umstand eine immerhin plausible Erklärung. Gegenüber der grundsätzlichen Bestreitung der Legitimität des Heiligtums kommt es zunächst darauf an, dessen grundsätzliche Legitimität wiederherzustellen. Die Frage der Opfer ist dabei zweitrangig.

In diesen Grundzügen scheint der Lade-Wohnungs-Text dem Programm der Jeremiatexte zu widersprechen und es zugleich aufzunehmen. Wir sehen darin auch einen Anhaltspunkt zur Datierung des Lade-Wohnungs-Textes. Die Problemstellung der grundsätzlichen Bestreitung der Legitimität des Heiligtums ist - wie an den Jeremiatexten deutlich wurde - nur aus einer Perspektive jenseits der Zerstörung des ersten Tempels denkbar. Dabei steht der Lade-Wohnungs-Text jedoch nicht mehr in einer Phase der Exilszeit, in der man den Verlust des Heiligtums lediglich beklagte²⁴, sondern in einer Phase, in der man begonnen hatte, diesen Verlust produktiv zu verarbeiten. In dieser Phase konnten konkurrierende Positionen über Funktion und Disfunktion eines Heiligtums diskutiert werden, was dann zu zwei so konträren und doch wieder verwandten Lösungsansätzen geführt hat, wie wir sie hier beobachtet haben.

Die "Wirkungsgeschichte" des Lade-Wohnungs-Textes und vor allem der Diskussionslage, aus der er erwachsen ist, scheint uns in den sinaitischen Heiligtumstexten besonders durch zwei Momente gekennzeichnet.

1. Im Volk-Heiligtums-Text knüpft die Anthropologie der Gesetzestreuen an ein Anliegen der "spiritual metamorphosis" an. 2. In den Ohel-Moed-Texten setzt der "Funktionsverlust der Lade" (vgl. 3.4.1.4.) ein. Die Opferfunktion

²⁴ Paradigmatisch dafür ist Kgl 1 2; vgl. dazu E.JANSSEN, Exilszeit, S.88ff; H.J.KRAUS, Klagelieder, S.13f.

tritt in den Vordergrund. Ob und unter welchen Umständen dies als Gegensatz zur "spiritual metamorphosis" im Sinne der sinaitischen Heiligtumstexte verstanden wurde oder werden konnte, bedürfte der Untersuchung.

Außerhalb der sinaitischen Heiligtumstexte scheint uns die Lade-Wohnungs-Konzeption bestimmten Stellen der prophetischen Literatur zumindest nicht fern zu stehen. Es handelt sich um jene Stellen, die das Heiligtum zum Zentrum der Völkerwallfahrt und insbesondere zum Quellort von תורה und דבר machen (Jes 2,2-4/Mi 4,1-4). Vor allem Mi 4,1-4 ist hier beachtlich. Zunächst wird in Mi 4,1/Jes 2,4 durch die Wortverbindung יהוה בית יהוה eindeutig das Heiligtum (nicht etwa nur der Berg oder - wie in Jer 3,17 - die Stadt) als Ort des Geschehens benannt. Wenn es dann heißt (Mi 4,2b/ Jes 2,3b)

כי מציון תצא תורה
ודבר יהוה מירושלם

so sind mit תורה und יהוה דבר exakt die Funktionselemente der Lade nach Ex 25,16b.21b.22 bezeichnet. Mi 4,4b schließt die Weissagung mit dem Satz: כי פי יהוה צבאות דבר. Nach H.W.WOLFF wird damit der gesamte Spruch "als Wort eines bevollmächtigten Propheten abgeschlossen"²⁵. Mit dem prophetischen Funktionsträger wären dann alle Elemente des Lade-Wohnungs-Textes in diesem Michatext vertreten, auch wenn von der Lade selbst nicht geredet wird. Wie im Lade-Wohnungs-Text spielt auch in dem - in welchem Sinne auch immer - "eschatologischen" Text aus dem Michabuch das Opfer als Funktion des Heiligtums keine Rolle.

²⁵H.W.WOLFF, Micha, S.94.

7.3. Das Sinaiheiligtum und der salomonische Tempel

7.3.1. Einzelbeobachtungen

Es ist bereits in mehreren Zusammenhängen unserer Studie aufgefallen, daß es Bezüge der sinaitischen Heiligtumstexte zu den dtr Texten zum Bau des salomonischen Tempels in 2 Sam 7 und 1 Kön 6-8 gibt¹. Insbesondere sind wir auf folgende Punkte gestoßen:

1. Die Angabe von 2 Sam 7,6 ... **ואהיה מחולק באהל ובמשכן** erinnert an die Vorstellung von Ex 26, wonach die Lade in einem Gebäude steht, das von **משכן** (Ex 26, 1ff) und **אהל** (Ex 26,7 ff) bedeckt ist. (Vgl. 3.4.2.3.)

2. Die Angabe über die "Fronarbeiter" (2 Kön 5,27ff), die Salomo zur Materialbeschaffung und zum Bau herangezogen habe, kontrastiert mit der Freiwilligkeit der Materialsponder in den sinaitischen Heiligtumstexten. (Vgl. 4.3.4.)

3. In Ex 26,30 wird die Herstellungsanweisung für die Wohnung mit den Worten abgeschlossen:

והקמח את המשכן כמשפטו..

In 1 Kön 6,38 wird die Beendigung der Bauarbeiten am Tempel mit den Worten kommentiert:

כלה הבית לכל דבריו ולכל משפטו

4. Die Formulierungen zu den Begabungen der Handwerker in den sinaitischen Heiligtumstexten (Ex 31,3/35,31) entsprechen weitgehend wörtlich der Formulierung für den Kupferschmied Hiram in 1 Kön 7, 14 aßb. (Vgl. 4.3.4.)

5. Ex 40,35 weist partielle wörtliche Übereinstimmungen mit 1 Kön 8, 10f auf². In beiden Texten geht es um die Unzugänglichkeit des Heiligtums, wenn der **כבוד** Jahwes in ihm Platz greift.

6. Ein Segen Salomos für das Volk eröffnet und schließt sein Gebet anlässlich der Tempelweihe (1 Kön 8,14.55). Mose segnet das Volk, nachdem es die fertigen Bauteile gebracht hat (Ex 39,43). Ein weiterer Segen ergeht durch Aaron (Lev 9,22), bzw. Mose und Aaron (Lev 9,23), im Anschluß an das Opfer des Volkes. Im Zusammenhang der Tempelweihe, bzw. der Weihe des Sinai - heiligtums, fällt auch auf, daß dort eine zweimal 7 +1-Tage - Chronologie, hier 7+1 Tage - Chronologie befolgt wird (vgl. 5.2.4.3.).

¹In der Forschung sind diese Bezüge, soweit wir sehen, umfassend und systematisch noch nicht untersucht worden (vgl. jedoch die Zusammenstellung bei R.SCHMITT, Zelt, S.246-248). Eine umfassende Untersuchung dieses Gegenstandes würde auch den Rahmen dieser Studie überschreiten.

²Vgl. dazu den Detailvergleich bei M.GÖRG, Zelt, S. 62.

Diesen Beobachtungen kann noch eine ganze Reihe weiterer hinzugefügt werden. So erscheinen bestimmte sehr spezifische architektonische termini technici in 1 Kön 6f und in den sinaitischen Heiligtumstexten, wenn auch nicht immer in der gleichen Bedeutung, wie folgende Liste ausweist:

פעמוח	Fußteile	Ex 25,12	1Kön 7,30
בדים	Stangen	25,15 u.ö.	8,8
מסנרה	Abschlußleiste	25,25	7,28ff
כף	Pfanne	25,29	7,50
ידך	Schaft d. Leuchters,	25,31	
	Seite	40,22.24	(16,14)
(Im Kontext des "Leuchters":)			
פרח	Sproß, Blüte	25,31.33f	7,26.29
נר	Lampe	25,37 u.ö.	7,49
מלקחים	"Lichtputzschere"	25,38	7,49
מחחה	Pfanne, Feuerbecken	25,38; 27,3	7,50
(Im Kontext der Wohnung:)			
יריעה	Zeltplane	26 pass.	2 Sam 7,2
שפה	Saum, Rand	26,4.10	1 Kön 7,23.26
קדש הקדשים	Allerheiligstes	26,33 f	6,16
הקדש	der Hauptraum	26,33	8,8
	d. Gebäudes (5.2.4.4.1.)		
ידות	Zapfen	26,17	7,35f
צלע	Seite der Holzkonstruktion,	26, 20.26f 35;	
	Holzeinbauten am Tempel ³		6,5.15
ירכתי המשכן	Rückseite d. Wohnung	26,22f.27	
ירכתי הבית	rückwärtige Teile des Hauses		6,16
עמוד	Säulen, die die Vorhänge dem Allerheiligsten bzw. am Zelteingang tragen, Säulen an der Vorhalle	26,32.37	7,15ff
(im Kontext des Altars)			
רבוע	viereckig (Altar)	27,1	
רבעיה	viereckiger Pfosten an der Tür des Hekal		6,33
פנה	Ecke (am Altar),	27,2	
	Ecke (an den Gestellen)		7,34.
יעים	Schaufeln	s.u.	
סיר	Topf	s.u.	

³So M.NOTH, Könige, S.114f; anders E.WÜRTHWEIN, Könige, S.63.

Eine geradezu "kanonische" Reihenfolge scheint es bei der Aufzählung bestimmter kupferner Geräte des Heiligtums zu geben. Diese Reihenfolge ist in Ex 27,3 (in Verbindung mit dem Altar), in 1 Kön 7,45 (ohne Verbindung mit einem bestimmten Einrichtungsgegenstand) und in 2 Kön 25,13f (Beutelliste des Nebukadnezar) erkennbar, wie die folgende Synopse zeigt:

(Ex 27,3)

ועשית סירחיו...ויעיו ומזרקתיו ומזלנחיו ומחחיו לכל כלי תעשה נחשת

(1Kön 7,45)

... ואת הסירות ואת היעים ואת המזרקות ואת הכלים האלה (Q) ...

(2Kön 25,14)

... ואת הסירת ואת היעים ואת המזמרת ואת כפות ואת כל כלי הנחשת ..

Einschränkend ist zu dieser Liste zu sagen, daß wesentliche t.t. der jeweiligen Texte nicht gemeinsam gebraucht werden. So kommen etwa die für die dtr Texte konstitutiven Termini אלם, היכל, דביר in den sinaitischen Heiligtumstexten nicht vor, wie andererseits etwa für die sinaitischen Heiligtumstexte wichtige Termini, wie משכן, אדן, קרש in 1Kön 6f nicht erscheinen. Gleichwohl lassen die Beobachtungen zumindest den Schluß zu, daß die beiden Textkorpora Einfluß aufeinander genommen haben. Dieser Einfluß, bzw. diese Einflüsse müssen natürlich konzeptionell und historisch präzisiert werden. Dazu ist am besten bei den Tempelbautexten des 1. Königebuches anzusetzen.

7.3.2. Der Einfluß der sinaitischen Heiligtumstexte auf 1 Kön 6-8

Die neueren Kommentatoren sind sich weitgehend darin einig, daß die Texte von 1 Kön 6-8 nach ihrer Einarbeitung in den Zusammenhang des dtr Geschichtswerkes, die sich in dem "Vorspann" 1 Kön 5,15-26⁴, in bestimmten Einleitungs- und Kommentarsätzen⁵, vor allem aber im Tempelweihegebet Salomos⁶ ausdrückt, eine vielfältige "nachdtr" Bearbeitung erfahren haben. Diese Bearbeitung greift nun in einigen ihrer Teile ganz offensichtlich auf die sinaitischen Heiligtumstexte zurück, so daß man an diesen Stellen von Bearbeitungen "im Sinne von P"⁷ sprechen kann. Dies ist vor allem im Bereich 1 Kön 8,1-13 der Fall. Hier wird die Überführung der Lade in den neu erbauten Tempel erzählt.

⁴Vgl. M.NOTH, Könige, S.88; E.WÜRTHEIN, Könige, S.52.

⁵ 1 Kön 6,1.11-13; 7,1; vgl. jeweils E.WÜRTHEIN, a.a.O. z.St.

⁶ 1 Kön 8,14-61. Der Komplex ist in sich nicht einheitlich, vgl. M.NOTH, Könige, S. 175f; E.WÜRTHEIN, a.a.O. S.95.

⁷E.WÜRTHEIN, a.a.O. S.85, Anm.4.

In 1 Kön 8,4 heißt es: "...und sie brachten die Lade Jahwes hinauf, sowie das Zelt der Begegnung und alle Geräte des Heiligen (!) ,

ואח כל כלי הקדש ... ואח אהל מועד

die sich im Zelt befanden..." Hier wird offensichtlich auf die sinaitischen Heiligtumstexte verwiesen, denn der Terminus *אהל מועד* erscheint sonst nicht im Bereich von 2 Sam und 1 Kön⁸. Das Verständnis des Terminus *הקדש* könnte dem von Ex 26,33 entsprechen.

Unmittelbare literarische Abhängigkeit wird angenommen für Ex 40,35 und 1 Kön 8,10f⁹. Wenngleich auch ein anderes literarhistorisches Verhältnis denkbar ist, spricht eine größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß mit den genannten "Parallelen" die Heiligtumsvorstellungen der sinaitischen Heiligtumstexte, insbesondere des *Ohel-Moed*-Textes, in die Texte zum salomonischen Tempel eingetragen wurden.

Umgekehrt liegen die Verhältnisse insbesondere für die Texte zum Vorhof und zu den "Handwerkern" (vgl. oben 6.4.). Insbesondere die "Handwerker"-Texte (Ex 31,3; 35,31// 1 Kön 7,14) sind in den sinaitischen Heiligtumstexten ohne die Vorbilder in den dt. Tempelbautexten kaum motivierbar¹⁰.

Sehen wir dies so richtig, dann kann festgehalten werden, daß das literarische Verhältnis zwischen den sinaitischen Heiligtumstexten und den Tempelbautexten des 1. Königebuches keine "Einbahnstraße" gewesen ist. Die Texte sind wohl nebeneinander gelesen worden. Das Ziel dieser wechselseitigen Lektüre und der daraus erwachsenen wechselseitigen Einträge war ein gewisser gegenseitiger Ausgleich der Vorstellungen. Dieser Ausgleich sollte aber kaum eine Identifikation der Heiligtümer bewirken. Allenfalls ein Nachfolgeverhältnis von Sinaiheiligtum und salomonischem Tempel scheint im Blick gewesen zu sein, so jedenfalls sehen wir die Bemerkung, *das Begegnungszelt und alle Geräte des Heiligen* seien in den neuen Tempel verbracht worden.

Wann wäre diese wechselseitige Bearbeitung der beiden Textkorpora anzusetzen gewesen? Anhaltspunkte für absolute Datierungen stehen nicht zur Verfügung. Die Textteile aus den sinaitischen Heiligtumstexten, die von dieser

⁸Vgl. auch K.RUPPRECHT, Tempel S.87ff.

⁹M.NOTH, Könige, S.180: "Sie (scil. die VV.10f) haben entweder diese Ex-Stelle selbst oder doch die in ihr ausgesprochene >P<-Vorstellung zur Vorlage, gehören also...mit dem sekundären Zuwachs in V.4 zusammen..." M.GÖRG, Zelt, S.63, rechnet damit, "daß P die Vorstellung vom Erfüllen des Gebäudes mit dem *כבוד יהוה* ...aus der Jerusalemer Tempeltheologie... übernommen hat."

¹⁰ Anders E.WÜRTHEIN, Könige, S.75, der zu bedenken gibt: "...vielleicht handelt es sich um eine stehende Redensart, mit der man die Qualifikation eines ausgezeichneten Kunsthandwerkers zu beschreiben pflegte."

Bearbeitung betroffen sind, gehören jedoch zur "Schlußredaktion" (6.4.). Die Bearbeitung dürfte daher relativ spät anzusetzen sein.

Bezüge zwischen den beiden Textkorpora jenseits dieser Bearbeitungsebene sind -jedenfalls auf der Textoberfläche- sehr schwer identifizierbar. Gleichwohl sind solche Bezüge, vor allem konzeptioneller Art, noch erkennbar.

7.3.3. Die Lade im Tempel von Jerusalem und im Sinaiheiligtum

M. GÖRG hat das Verhältnis der "Strukturen" des Jerusalemer Heiligtums und des Sinaiheiligtums genauer untersucht¹¹, und dabei eine Reihe von "Analogien" festgestellt: Dem Holzeinbau des מִשְׁכָּן (Ex 26,15ff) entspreche die Holztäfelung des Jerusalemer Tempels (1 Kön 6,15f). Das "Schnitzwerk von Keruben, Palmen und Blumengewinden" (1 Kön 6,29) entspreche der "kostbaren, reich geschmückten Prachtdecke" (Ex 26,1-6), der Goldüberzug im Innern des Tempels (1 Kön 6,21f) dem Goldüberzug des Holzeinbaus (Ex 26,29f). Wir ergänzen: In Ex 26,20 erscheint für die nördliche der hölzernen Seitenwände der Terminus צִלְעַ, während in 1 Kön 6,15 davon die Rede ist, daß die Mauern des Hauses auf ihrer Innenseite aus צִלְעוֹת אֲרָזִים hergestellt seien. Analog zu den beiden Türkonstruktionen des Tempels (1 Kön 6,31-35) sind, so wieder GÖRG, die beiden Vorhangkonstruktionen des Sinaiheiligtums, die das "Heilige" vom "Allerheiligsten" trennen, bzw. das Zelt als ganzes abschließen (Ex 26,33ff).

Vor allem die zuletzt genannte Analogie deutet an, daß die Aufteilung des Gebäudes in zwei Innenräume die wichtigste Strukturanalogie der beiden Heilig -

¹¹Vgl. M. GÖRG, Zelt, S.32f.

tümer, genauer: des Heiligtums von Jerusalem und des Heiligtums des Lade-Wohnungs-Textes, darstellt¹².

Für den Lade-Wohnungs-Text ist die Zweiräumigkeit nicht nur architektonisch, sondern auch funktional entscheidend. Sie sichert die zentrale Stellung der Lade. Untersucht man nun aber 1 Kön 6-8 genauer auf diese Zweiräumigkeit und insbesondere auf den Inhalt und die Funktion des zweiten, innersten Raumes hin, so stößt man auf signifikante Schwierigkeiten.

Zunächst wird aus 1 Kön 6 nicht ohne weiteres klar, ob und in welchem Sinne der Debir als ein Innenraum zu verstehen ist. H.SCHULT hat den Debir als ein "Inventarstück" des Tempels verständlich zu machen versucht. Aufgrund dessen hat er die Dreiteiligkeit (Vorhalle, Hekal, Debir) in Zweifel gezogen. Nach seiner Sicht hätte der Tempel nur einen Innenraum¹³.

M.NOTH ist ihm in dieser Hinsicht nicht gefolgt. NOTH rekonstruierte den für unsere Fragestellung entscheidenden V. 1 Kön 6,16 wie folgt¹⁴:

"Er baute den (Abschnitt) von 20 Ellen von den hintersten Teilen des Hauses her mit Zedernbohlen vom Fußboden bis zu den (Decken-)balken zu und teilte (ihn) innen ab für einen Schrein (für das Allerheiligste)."

Nach M.NOTH ist die Vorstellung also die einer die ganze Lichtung des Raumes ausfüllenden Wand, hinter der sich der Debir (der "Schrein") befindet. Folgt man NOTHs Rekonstruktion weiter, so nennt der Text die sich aus der Abtrennung ergebenden Maße (V.17,21*) des Hekal und des Debir, berichtet über den Goldüberzug des Debir, den Altar vor dem Debir und schließlich - in aller Ausführlichkeit- über Herstellung und Gestalt der beiden Keruben im Debir (VV.23-28).¹⁵

¹²Man verweist in diesem Zusammenhang auch auf ein Entsprechungsverhältnis der Längenmaße dieser beiden Innenräume des jerusalmer Tempels bzw. des Sinaiheiligtums (vgl. M.GÖRG, Zelt, S.32; M.NOTH, Exodus, S.173). Diese Längenmaße sind indessen nur in 1 Kön 6, 16f genau angegeben. Danach haben Hekal und Debir eine Länge von 40 bzw. 20 Ellen. Wie oben gesagt (6.2.1.1.), müssen die Maße für die Wohnung des Sinaiheiligtums aus den Einzelangaben für die Stoffbahnen bzw. für die Bretter des Holzeinbaues errechnet werden. Dabei kommt man aufgrund von Ex 26,16.18.20 in der Tat auf eine Gesamtlänge der Wohnung von 30 Ellen, also auf die Hälfte der Länge von Hekal und Debir des jerusalmer Tempels. Ob aber das Allerheiligste der Wohnung tatsächlich 10 Ellen lang gedacht worden ist, kann nach den Angaben von Ex 26 nicht mit Sicherheit gesagt werden.

¹³H.SCHULT, Debir, S. 54.

¹⁴Diese Rekonstruktion hat eine Reihe von Unsicherheiten; Textänderungen sind dafür nötig. Für die Einzelheiten vgl. M.NOTH, Könige, z.St. S.96ff. Vgl. auch T.A.BUSINK, Tempel, S.198.

¹⁵Vgl. dazu neuerdings auch G.HENTSCHEL, Bau, insbesondere S. 25ff.

Zu diesen Textanteilen seien dann eine Reihe von Zusätzen gekommen¹⁶, von denen einer, V.19, den Debir ausdrücklich als Standort der Lade benennt:

ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתחן שם את ארון ברית יהוה

Die grammatisch schwierigen (לתחן) bzw. im Kotext singulären Formen (הכין, מפנימה) deuten -wie NOTH meint¹⁷- darauf hin, daß der V. hier nicht in situ ist. Wenn dem aber so ist, dann besteht die konzeptionelle Schwierigkeit offensichtlich darin, den Debir als Standort von Lade und Keruben zu beschreiben. Damit steht der Debir als Ort der Lade in Zweifel.

Einigermaßen behoben wird diese Schwierigkeit erst durch 1 Kön 8,6-9, wo beschrieben wird, wie die Lade in den Debir gelangt¹⁸. Es heißt dort: (V.6f) *"Da brachten die Priester die Lade des Bundes Jahwes hinein, zu ihrem Platz, zum Debir, zum Allerheiligsten, zum (Platz) unter den Flügeln der Keruben. Denn die Keruben breiteten ihre Flügel zum Platz der Lade aus und die Keruben bedeckten die Lade und ihre Stangen."* Doch auch an dieser Klarstellung fällt auf, daß nicht weniger als viermal mit der Praep. לָ (angesetzt wird, um den Standort der Lade unter den Keruben zu beschreiben (...zu ihrem Platz, zum Debir, zum Allerheiligsten, zum (Platz) unter den Flügeln der Keruben...)). Mit der Schwierigkeit, die Lade im Adyton unterzubringen, scheint auch noch der anschließende V.8 befaßt. Der V. bemüht sich darzustellen, von welchem Standort im Tempelgebäude aus die unter den Keruben plazierte Lade sichtbar bzw. nicht sichtbar gewesen ist. Sichtbar seien vom *"Heiligen vor dem Debir"* (also vom vorderen Innenraum aus) nur die Tragstangen, *"nach außen"* aber sehe man nichts. Das klingt fast so, als müßte ein pro-faner Zweifler beschwichtigt werden, der der ganzen in V.6f entfalteten Szenerie gegenüber einwendet: "Von der Lade habe ich im Tempel nie etwas bemerkt". Man kann hier fragen: Wodurch ist der ganze, sehr bemüht wirkende literarische Aufwand, die Lade im Debir unter den Keruben unterzubringen, motiviert?

Darüber gibt u.E. unmittelbar anschließend 1 Kön 8,9 Aufschluß:

אין בארון רק שני לחות האבנים [לחות הברית]...¹⁹
אשר כרת יהוה עם בני ישראל בצאום מארץ מצרים

Eine ganze Reihe von Indizien macht klar, daß sich hier die dtn/dtr Lade-konzeption ausspricht. Dtn/dtr sind die Wortverbindungen ארון ברית יהוה (Dtn 10,8; 31,9,25.f; vgl. 1 Kön 6,19; 8,1.6) und לחות (ה)אבנים (Ex 34,1.4; Dtn 4,13; 5,22; 9,9ff; 10,1.3; vgl. Ex 24,12; 31,18). In einem dtr Text

¹⁶Vgl. M.NOTH, Könige, S.120; E.WÜRTHEIN, Könige, S.60, Anm.10.

¹⁷Ebd.

¹⁸Nach O.KEEL, Jahwe-Vision, S. 29, ist dies die eigentliche Intention des Abschnitts: "Was den Abschnitt 1 Kön 8,6-9 anbelangt, so scheint er in seinem Grundbestand nur das topographische Verhältnis zwischen Kerubim und Lade klar gestellt zu haben."

¹⁹So LXX, vgl. M.NOTH, a.a.O. S. 168,171.

fungieren die Priester als Träger der Lade (Jos 3,3/ 1 Kön 8,3.6). Die Theorie des Ägyptenbundes (V.9) ist uns soeben in Jer 31,34 begegnet (7.2.).

Hält man nun die Lade-Stellen in 1 Kön 6,19; 8,6-9 und den Lade-Wohnungs-Text nebeneinander, so fällt auf, daß es sich in einem zentralen Punkt um exakte, konzeptionelle Parallelen handelt: Nach beiden Texten zieht mit der Lade das Gesetz in ein Heiligtum ein. Die beiden Texte haben auch eine gemeinsame literarhistorische und theologische Voraussetzung: die dtn Lade-theorie. Von dort aus sind die beiden Texte jedoch verschiedene Wege gegangen: Die Ladestellen des Tempelbautes haben die Lade mit dem Gesetz im Jerusalemer Tempel zu lokalisieren versucht, der Lade-Wohnungs-Text hat um die Lade herum sein Sinaiheiligtum gebaut.

Dabei haben die Ladestellen des 1. Königebuches gewissermaßen in die alte literarische "Bausubstanz" des Tempelbautes hineingebaut, so daß dieser erheblich "verbaut" wurde. Der Lade-Wohnungs-Text wirkt dagegen klar und aufgeräumt. Von einem Debir ist nicht die Rede. Die Keruben sind zusammen mit der Neukonstruktion der Kaporät Teil der Lade, die insgesamt hinter einem Vorhang im "Allerheiligsten" ihren Platz findet. Dies deutet u.E. darauf hin, daß der Lade-Wohnungs-Text bewußt einen Neubau begonnen hat, der zwar bestimmte Analogien zu dem Altbau in Jerusalem aufweist, aber mit diesem nicht identisch ist und nicht identisch sein will. Die Nichtidentität drückt sich grundlegend aus in der Wahl des Bauplatzes. Es ist nicht mehr der Zion.

Liegen die Dinge aber so, dann hat der Lade-Wohnungs-Text das Heiligtum als Ort des Gesetzes von Jerusalem an den Sinai transferiert. Was sollte durch diesen Transfer erreicht werden? Wir haben gesehen (7.2.), daß Jerusalem und vor allem sein Tempel seit Jeremia mit dem Gesetz auf denkbar schlechtem Fuße standen. Entgegen dem Versuch von 1 Kön 6,19; 8,6-9 scheint der Lade-Wohnungs-Text es nicht für möglich gehalten zu haben, Heiligtum und Gesetz auf dem Boden des alten Jerusalemer Heiligtums miteinander "auszusöhnen". Es stand für eine solche Aussöhnung überhaupt kein "heiliger Ort" im Lande mehr zur Verfügung. Die Gesetz- und Gottlosigkeit anderer alter Heiligtümer von einiger Dignität, wie Silo (vgl. Jer 7,12ff; Ps 78,59-60) und Betel (vgl. Hos 10,5; 1 Kön 12,29f) war sattsam bekannt. Die Möglichkeit eines mit dem Gesetz in Einklang stehenden Heiligtums war an jenen durch die Erfahrung und Erinnerung belasteten Orten nicht aufzuweisen; es bedurfte dazu des theologischen Ortes "Sinai". An ihm und mit ihm konnte die Theorie eines legitimen Heiligtums entworfen werden. Der Formulierung einer solchen Theorie diene jener Transfer der Lade von Jerusalem ins Sinaiheiligtum, den der Lade-Wohnungs-Text, in Fortführung des dtn Ansatzes, vornahm.

J.WELLHAUSENs Theorie von der Stiftshütte als einer in die Urzeit versetzten "Kopie des jerusalemischen Tempels"²⁰ hat sich uns demnach nur sehr

²⁰J.WELLHAUSEN, Prolegomena, S.37. Vgl. dazu oben 2.5.2.1.

bedingt bestätigt. In manchen Einzelheiten und in Struktur ist der Jerusalemer Tempel, genauer: das Bild, das 1 Kön 6-8 von ihm entworfen hat, für das Sinaiheiligtum Vorbild gewesen. Im entscheidenden Punkt, als Ort des Gesetzes, konnte der Jerusalemer Tempel nur das Gegenbild des Sinaiheiligtums sein. Wir meinen, daß K.KOCH - jedenfalls für den Lade-Wohnungs-Text - recht hat, wenn er resümiert: "Sie (scil. die P als "Programmschrift") will nicht mehr die Kultätiologien eines bestehenden Heiligtums erzählen."²¹

Ob und in welchem Sinne das Sinaiheiligtum Ätiologie für ein neues, ein zukünftiges Heiligtum sein konnte oder nicht wird gleich zu untersuchen sein.

Exkurs: J.D. LEVENSONs Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Heiligtum

In seiner jüngst erschienen Monographie "Sinai and Zion, An Entry into the Jewish Bible" hat J.D. LEVENSON das Verhältnis von Heiligtum und Gesetz neu zu bestimmen versucht. LEVENSON urteilt dabei aus einer umfassenden, historischen und theologischen Perspektive: "The goal of the present volume is to present these two foci of the religion of Israel, Torah and Temple, from a perspective, which is different from that of the consensus (scil. des WELSHAUSEN'schen Konsensus). Use will be made of the new discoveries (scil. der altorientalischen Literatur- und Kulturwissenschaft) and the postbiblical Jewish tradition will often be brought in..."²² Seine Gegenstände nimmt er dabei -unter Berufung auf B.S. CHILDS- in einem von ihm definierten Sinne als "mythische" Gegenstände wahr: "I shall use the term of myth to refer to a cast of mind that views certain symbols in terms of an act of unlimited scope and import that occurred, in Brevard Childs' words, in >a timeless age of past<."²³ Die Ebene historischer Kontingenz ist dabei nicht ausgeschlossen, aber als "flat historical fact"²⁴ sinnvoll nur in einem "mythischen Rahmen" wahrzunehmen: "The biblical historian tends to see meaningful history as located in the fact that certain institutions such as the house of David and the temple on Zion are eternal. At this point, meaningful history is beginning to sound like mythology..."²⁵

Von diesen Voraussetzungen aus kann LEVENSON "Sinai" und "Zion" als theologisch-theoretische Entitäten formulieren. Für den "Sinai" formuliert er:

²¹K.KOCH, Priesterschrift, S.100; Unterstreichung von mir.

²²J.D. LEVENSON, Sinai, S.4.

²³A.a.O. S.103. L. referiert auf B.S.CHILDS, Myth and Reality in the Old Testament, SBT 27, London 1960, S.20.

²⁴A.a.O. S. 106.

²⁵Ebd.

"There is no... voice more central to Judaism than the voice heard on Mount Sinai. Sinai confronts anyone who would live as a Jew with an awesome choice...the choice whether to obey God or to stray from him, of whether to observe the commendments or to let them lapse."²⁶ Für den "Zion" formuliert er: "...the world is God's Temple and in it he finds rest, just as in the miniature man makes of it, the earthly Temple atop Mount Zion."²⁷ LEVENSONs Verhältnisformel lautet: "The presence (scil. Gottes) is the presence of Zion, but the voice is the voice of Sinai."²⁸

LEVENSON sieht sehr wohl, daß dies eine Formel mit einem erheblichen Potential an Spannungen ist, und er exemplifiziert dies nicht zufällig an der Tempelrede Jeremias²⁹. Aber letztlich obsiegt doch die prästabilisierte Harmonie der beiden Prinzipien von Tora und Tempel: "In Jeremia 7, Sinai demolishes the hubris of Zion; in Ps 50, Zion demolishes the hubris of Sinai. The traditions correct each other."³⁰

Von unseren Beobachtungen und Überlegungen ergeben sich gegen diese Sicht zwei Bedenken:

1. Wir meinen, daß durch den Entwurf der sinaitischen Heiligtumstexte, nicht nur ein zeitweise aus den Fugen geratenes Verhältnis zwischen Gesetz und Heiligtum wieder stabilisiert wurde, sondern daß der Tempel dem Gesetz ein- und untergeordnet wurde. Äußerlich wird dies dadurch klar, daß das Sinaiheiligtum - anders als der Zion- nicht mehr lokalisierbar ist³¹. Das Heiligtum ist "grundsätzlich" nicht mehr an einen Ort gebunden. Dies hindert nicht, daß es an bestimmten Orten, auch in Jerusalem, je und je wieder erstet. Aber seinen Grund hat es in der Gültigkeit des Wortes Gottes (in LEVENSONs Kategorien: in der Stimme des Sinai) und nicht in der Heiligkeit eines Ortes.

2. Wenn unser erster Einwand zurecht besteht, dann zwingt dies zu der Annahme, daß auch vermeintlich ewige Institutionen und Prinzipien durch kontingente Widerfahrnisse nicht unberührt bleiben, sondern sich durch sie formen und modifizieren lassen müssen. Über die nach menschlicher theologischer Rede und nach menschlichem theologischem Verständnis ewige Institution des Zion hat Gott durch die Zerstörung des salomonischen Tempels ein Wort gesprochen, das zu einer Revision eben jenes theologischen Verständnisses zwang. Aus dieser Revision ging ein Begriff vom Heiligtum hervor, der die alten Institutionen und Begriffe als zeitlich und begrenzt erwies.

²⁶A.a.O. S.86.

²⁷A.a.O. S.145.

²⁸A.a.O. S.108,vgl.S. 207.

²⁹Vgl. a.a.O. S. 165ff; S.207.

³⁰A.a.O. S.209.

³¹Dies hebt auch LEVENSON , a.a.O. S.89ff, hervor.

7.4. Die sinaitischen Heiligtumstexte und der zweite Tempel

7.4.0. Problemstellung

In den beiden vorhergehenden Abschnitten hat es sich nahegelegt, den Lade-Wohnungs-Text in einem Kontext jenseits der Zerstörung des salomonischen Tempels zu verorten. Dabei war die "erste Hälfte" der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte leitend: Insbesondere im Gegenüber zu Texten aus dem Jeremiabuch behauptet der Lade-Wohnungs-Text die Möglichkeit eines Heiligtums, das mit dem Gesetz in Einklang steht und dem Gesetz Raum gibt.

Die "zweite Hälfte" der Makrostruktur stellt Herstellung und Gestalt des Heiligtums als Gegenstand des göttlichen Gesetzes dar. Dieser Teil der Makrostruktur ist, wie wir gesehen haben (vgl. 6.2.2. und 6.3.2.) insbesondere im Volk-Heiligtums-Text und im Ohel-Moed-Text realisiert. Für diese Texte sind nun Anhaltspunkte historischer Kontexte und damit Gesichtspunkte ihrer Bedeutung zu suchen. Wir haben dazu bereits bei der Rekonstruktion der Konzepte Hypothesen formuliert, die auf bestimmte historische Kontexte verweisen könnten.

1. Die erste und wichtigste dieser Hypothesen haben wir mit dem Stichwort "Eigenkirche Jahwes" (4.3.3.) gekennzeichnet. Danach sind die gesetzgebenden Handlungsrollen Jahwes und die treuhänderischen Handlungsrollen des Mose Rollen, die einst vom irdischen, davidischen König wahrgenommen wurden, der damit den Tempel rechtlich zu seiner "Eigenkirche" (K.GALLING) gemacht hat. Lassen sich, so werden wir nun fragen, Kontexte namhaft machen, in denen eine Eigenkirche Jahwes im Gegenüber zu einer königlich-davidischen Eigenkirche steht? In welchen Kontexten könnte überhaupt ein durch ein göttliches Gesetz zu etablierendes und/oder etabliertes Heiligtum bedeutsam sein? Wir werden diesen Fragen in den Abschnitten 7.4.1. und 7.4.2. nachgehen.

2. Auch das Volk hat nach den sinaitischen Heiligtumstexten und insbesondere nach dem Volk-Heiligtums-Text Rollen aus dem Ensemble einstmals königlicher Funktionen übernommen. Die wichtigste dieser Rollen ist die des Stifters (vgl. 4.3.4.). Wir haben gesehen, daß sich diese Rolle auf das Heiligtum selbst sowie auf die grundlegende Amtsausstattung des Hohenpriesters, seine Kleider (4.3.5.1.), erstreckt. Am Volk-Heiligtums-Text fiel auf, daß er vom Volk als ganzem den handelnden Teil der "Freiwilligen" und der "Kunstfertigen" unterscheidet. Zu fragen ist, unter welchen historischen Umständen solche Handlungsrollen und eine derartige Unterscheidung Sinn machen. Dieser Fragenkreis wird Gegenstand der abschließenden Betrachtung 7.4.3. sein.

7.4.1. Der Tempelbau, die Perser und das Gesetz

Die biblischen Nachrichten über den Bau des zweiten Tempels sind aus zwei Gruppen von Quellen auf uns gekommen: aus den beiden Prophetenbüchern Hag und Sach 1-8 einerseits sowie aus dem Textkomplex Esra 1-6 andererseits. Bei aller literarischen und historischen Komplexität dieser Textgruppen in sich und untereinander gibt es doch einige Grundlinien, die sie jeweils charakterisieren und die auch unmittelbar auf unsere Fragestellung verweisen. Ein Unterschied, der auch einem flüchtigen Leser auffällt, ist der folgende: In den beiden Textgruppen sind die am Bau des zweiten Tempels beteiligten Personen und Gruppen nicht identisch.

Die Prophetentexte bringen mit dem Tempelbau folgende Personen und Gruppen in Verbindung: einen gewissen Serubbabel, Sohn des Schealtiel (Hag 1,1.12.14; 2,2; Sach 4,8f; vgl. 6,9f), den Hohenpriester Josua, Sohn Jozadaks (Hag 1,1.12.14; 2,2), sowie - bei Hag - ein Kollektiv, das die **שְׂאִרֵי הָעָם** genannt wird (Hag 1,1.12.14; dazu noch in Hag 1,2: **הָעָם הַזֶּה** und Hag 2,4: **כָּל עַם הָאָרֶץ**). Bei Sach werden dem Hohenpriester bestimmte Funktionen in der Verwaltung des Gotteshauses in Aussicht gestellt (Sach 3,7; vgl. dazu oben 4.3.5.2). Das Haggaibuch schreibt die Initiative zum Tempelbau Jahwe zu (Hag 1,14):

*"Da erweckte Jahwe den Geist Serubbabels, des Sohnes Schealtiels, des פָּחוּה von Juda, und den Geist Josuas, des Sohnes Jozadaks, des Hohenpriesters, und den Geist der **שְׂאִרֵי הָעָם**, so daß sie kamen und arbeiteten am Hause Jahwe Zebaoths, ihres Gottes."*

Die gleiche Formel vom "Erwecken des Geistes" (**עוֹר רוּחַ** Hi) erscheint auch in der Eröffnung des Esrabuches (Esra 1,1-6):

*"Als im Jahre 1 des Kyros, Königs von Persien, um das Wort Jahwes aus dem Munde Jeremias zu erfüllen, Jahwe den Geist des Kyros, des Königs von Persien erweckt hatte, ward folgendes verlautbart im ganzen Königreich - auch in Schriftform (**וְנָם בְּמִכְתָּב**): So hat Kyros, der König von Persien, gesprochen: Die volle Königsmacht über die Erde hat Jahwe, der Gott des Himmels, mir übergeben; er hat mir auch aufgetragen, für ihn ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda liegt..."*

Im Vergleich jener "Kyrosproklamation"¹ mit den Prophetentexten erschließen sich zwei grundlegende Charakteristika des Textkomplexes Esra 1-6:

¹Im Unterschied zum "Kyrosproklamation" (Esra 6,3-5) nennen wir Esra 1,1-4 "Kyrosproklamation" und folgen darin K.GALLING, Proklamation, S.63ff.

1. Die Prophetentexte erwähnen eine Beteiligung oder einen Einfluß der Perser am Bau des zweiten Tempels mit keinem Wort², während nach Esra 1-6 persische Könige entscheidenden Einfluß auf den Bau des 2. Tempels haben. Diese Spannung wird uns in den weiteren Überlegungen immer wieder beschäftigen.

2. Mit dem Hinweis auf die "Schriftform" der Kyrospublikation³ wird ein Grundton der Texte Esr 1-6 angeschlagen: Nahezu alles, was um den Tempelbau herum geschieht, ist dort in irgendeiner Weise auf Schriftstücke bezogen und/oder durch sie dokumentiert. Den Interimsaltar, den Josua und Serubbabel errichten, bauen sie *"...zu opfern, wie es geschrieben steht in der Tora des Mose, des Gottesmannes"* (Esra 3,2). Entsprechendes wird für die Feier des Laubhüttenfestes gesagt (Esra 3,4). Vor allem ist das sog. "aramäische Dokument"⁴ (Esra 4,6 - 6,18), das Kernstück der Erzählung von Esra 1-6, aus Schriftstücken zusammengesetzt, in denen es um die Rechtmäßigkeit des Jerusalemer Tempelbauunternehmens aus persischer Sicht geht.

Es scheint sich also so zu verhalten, daß im Kontext der persischen Beteiligung am Bau des zweiten Tempels die Frage der Rechtmäßigkeit und die Orientierung an (geschriebenen) Rechten und Gesetzen eine besondere Rolle gespielt hat. Dem ist zunächst ein Stück weit nachzugehen. Dann ist zu fragen, wie sich die sinaitischen Heiligungstexte, als Gesetze zur Herstellung des Sinaiheiligtums, dazu verhalten.

Von den Schriftstücken, die im "aramäischen Dokument" wiedergegeben werden, ist für unseren Zusammenhang insbesondere der "Erlaß" (מַעֲרָא Esra 6,11f) des Königs Dareios von Bedeutung. Dieser "Erlaß" reagiert auf einen offiziellen "Brief" (רִשְׁתָּא Esra, 5,6ff) des "Unterstatthalters" der Satrapie Trans-euphrat mit Sitz in Samaria⁵, Tatnai, in dem sich dieser bei der Zentralverwaltung nach der Rechtmäßigkeit des Tempelbaues erkundigt. Der Erlaß bejaht die Rechtmäßigkeit und beruft sich dabei seinerseits auf ein Schriftstück, das

²Die Perser erscheinen dort lediglich in den Teilüberschriften der Bücher (Hag 1,1.15; 2,10; Sach 1,1; 7,1). Dort wird Dareios genannt, allerdings ohne seinen Titel "König von Persien". Ein Hinweis auf die Perser könnte auch in Serubbabels Titel פֶּחָד יְהוּדָה verborgen sein, wenn damit seine Eigenschaft als persischer Statthalter oder Funktionsträger im Blick ist (vgl. unten 7.4.2.). Diese Hinweise ändern freilich nichts daran, daß die Perser nicht mit dem Tempelbau in Verbindung gebracht werden.

³Als t.t. für ein amtliches Schriftstück erscheint מִכְתָּב ein weiteres Mal in 2 Chr 35,4; 36,22, wo es Esra 1,1 entspricht. Im übrigen bezeichnet es die Schriftform des Dekalogs (Ex 32,16; Dt 10,4) und die Aufschrift auf dem Diadem des Hohenpriesters (Ex 39,30).

⁴Vgl. Dazu neuerdings A.H.J. GUNNEWEG, Erzählung, S.299ff.

⁵So O.LEUZE, Satrapieneinteilung, S.36ff. Vgl. zum Ganzen: A.ALT, Samaria, S.329ff; S.JAPHET, Sheshbazzar, S.80ff.

der Zentralverwaltung als דְּכִרֹן⁶ (Esra 6,2) vorliegt. Dieses Schriftstück ist der schon erwähnte, sogenannte "Kyroserlaß"⁷ (Esra 6,3-5), in dem Kyros 1. den Wiederaufbau des (V.9a) Tempels anordnet und vor allem 2. die königliche Kasse anweist, für die Baumaterialien aufzukommen und die von Nebukadnezar requirierten goldenen und silbernen (also geldwerten) Einrichtungsgegenstände wieder herauszugeben. Diesen Dikron seines Vorgängers macht sich Dareios in seinem טעם zu eigen (Esra 6, 6-11). Er bestätigt damit die seinerzeitige Erlaubnis zum Tempelbau und er erneuert die Anweisung an die Schatzkammer zur Herausgabe der Tempelgerätschaften. Darüber hinaus fordert er seine Provinzbeamten ausdrücklich auf, den Bau auch aus dem Steueraufkommen der Provinz finanziell zu unterstützen und die Opfermaterialien zum täglichen Opfer bereitzustellen, das mit einem Gebet für das Leben des persischen Königs und seiner Söhne verbunden sein soll (Esra 6,6-11). Damit steht der Vollendung des Tempelbaues nichts mehr im Wege.

Nun könnte man den hier dargestellten Sachverhalt für eine gewissermaßen rein persische Angelegenheit halten, die für den Bau des zweiten Tempels zwar eine unabdingbare "äußere" Voraussetzung ist, die aber die "innere" Legitimität dieses Tempels nicht betrifft. Aber dies sieht das "aramäische Dokument" offensichtlich anders. Dieses Dokument konstatiert die erfolgreiche Beendigung der Bauarbeiten nämlich mit folgenden Worten:

"...die Ältesten der Judäer bauten und sie waren erfolgreich durch die Prophetie Haggais, des Propheten, und Sacharjas, des Sohnes Iddos und sie vollendeten die Bauarbeit gemäß dem Befehl des Gottes Israels (מן טעם אלה ישראל) und gemäß dem Befehl des Kyros, des Arthaxerxes und des Dareios, Königs von Persien." (Esra 6,14)

In dieser Notiz ist in einem Atemzug und mit demselbem Terminus טעם von der Anordnung des Gottes Israels und von der Anordnung der persischen

⁶Der aram. Terminus der persischen Amtssprache wird meist mit "Memorandum" wiedergegeben. Etymologisch ist er mit hebr. זכרן verbunden. Wir haben oben die Verbindung dieses Terminus zum Stiftungsrecht dargestellt (4.3.5.1.). Der דְּכִרֹן, um den es in Esra 6,2-5 geht, könnte sehr gut als königliche "Stiftungsurkunde" verstanden werden. Zum Verständnis der persisch/aramäischen Terminologie vgl. E.BICKERMANN, Edict, S.73f. Zum Verwaltungssystem des Perserreiches allgemein: M.A. DANDAMAYEV, Geschichte, S.18ff.

⁷ Das Verhältnis der "Kyrosproklamation" (Esra 1,2-4) zum "Kyroserlaß"(Esra 6,3-5) wird diskutiert. Die Mehrheitsmeinung hält die "Proklamation" für eine Bildung des Chronisten, den "Erlaß" für ein "echtes" persisches Dokument (vgl. nur K.GALLING, Proklamation, S.73), während E.BICKERMANN, Edict, S.108, dafür eingetreten ist, beide Texte für persische Originale zu halten, deren Unterschiede aus den unterschiedlichen Adressaten der Schriftstücke zu erklären sind.

Könige die Rede. Wie ist dies zu verstehen? Unter welchen Voraussetzungen ist dies möglich?

Der übergreifende historische Rahmen dafür ist die "Toleranzpolitik" der Achämeniden gegenüber den Kulturen der von ihnen unterworfenen Völker; diese Politik ist vielfach beschrieben worden⁸ und kann in den Grundzügen als bekannt vorausgesetzt werden.

Diese Politik war, und dies ist für unseren Zusammenhang entscheidend, durch einen bestimmten Umgang der Perser mit der normativen Tradition der unterworfenen Völker gekennzeichnet. Die persische Verwaltung hat bestimmte normative Traditionen dieser Völker nostrifiziert und zum persischen Recht für das jeweils betroffene Gebiet erklärt. In aller Deutlichkeit geht dies aus Esra 7,12-26⁹ hervor. Für seine Mission in Jerusalem wird Esra mit einem "Erlaß" Artaxerxes II (טעם, Esra 7,13) ausgestattet. In diesem Erlaß ist (wiederum mit einem aramäisch/ persischen Terminus) von einem "דְּרָא דִּי אֱלֹהֵי שָׁמַיָא", "dem Gesetz des Himmelsgottes" (7,12) die Rede, aufgrund dessen der Kult des Heiligtums zu ordnen sei. Ja, "*jedem, der das Gesetz deines (scil. Esras) Gottes und das Gesetz des Königs nicht sorgfältig beachtet*", wird der Zorn des persischen Königs angedroht (7,26). Hier steht, wie in 6,14, das göttliche und das persische Gesetz in Parallele.

Noch ein Stück weiter führt eine Quelle aus dem persischen Ägypten¹⁰. In diesem Dokument heißt es:

"(8) Darius... sandte (Botschaft) nach Ägypten: (9)...Man möge mir die Weisen...bringen unter (10) den Kriegern, den Priestern, den Schreibern Ägyptens...und mögen sie das frühere Gesetz Ägyptens aufschreiben (11) bis zum Jahre 44 des Pharaos Amasis.¹¹ Das...Gesetz des Pharao, der Tempel...[möge] man es (12) hierher bringen..."

⁸Vgl. nur M.NOTH, GI, S.275ff; M.A.DANDAMAYEV, a.a.O. S.52ff.

⁹Vgl. dazu U.KELLERMANN, Datierung, S.58ff. Zur "Nostrifizierung" des jüdischen Gesetzes als persisches Recht: S.MOWINCKEL, Studien III, S.127; U.KELLERMANN, a.a.O. S. 81ff und ders., Esragesetz, S.381 ff und P.FREI, Zentralgewalt, der das Phänomen "Reichsautorisation" (S.13ff) nennt und dafür ein erst neuerdings bekannt gewordenes lykisches Dokument auswertet.

¹⁰Text und Übersetzung bei: W.SPIEGELBERG, Chronik; vgl. dazu: R.de VAUX, Decrets; M.A.DANDAMAYEV, a.a.O. S.27ff; U.KELLERMANN, Datierung, S.81ff.

¹¹Der hiergenannte Pharaos Amasis gehört der saïtischen Dynastie an, also der Dynastie unmittelbar vor der Eroberung Ägyptens durch die Perser im Jahre 525. Er war seinerseits als Gesetzgeber hervorgetreten. Vgl. J.H. BREASTED, Geschichte, S.313.

Der Text zeigt, daß die Perser nicht nur vorhandene normative Traditionen aufnehmen, sondern ihrerseits zur Sammlung und damit wohl auch zur Weiterbildung dieser Traditionen anregen.

In welcher Weise könnten sich nun die sinaitischen Heiligtumstexte, insbesondere der Volk-Heiligtums-Text, zu dem hier entfalteten Kontext verhalten?

Festzuhalten ist zunächst eine Analogie zwischen dem Kontext und der Makrostruktur der sinaitischen Heiligtumstexte: Der Bau des Sinaiheiligtums erfolgt, wie der Bau des zweiten Tempels, aufgrund von Gesetzen. Dabei ist der Volk-Heiligtums-Text als eine Weiterbildung älterer normativer Traditionen zu verstehen. Der Volk-Heiligtums-Text beteiligt maßgeblich Gruppen aus dem Volk an der Herstellung des Heiligtums. Dies entspricht der Notiz in Esra 6,14 ("*...die Ältesten der Judäer bauten...*") (vgl. dazu noch einmal unten 7.4.2.).

Diesen grundlegenden Analogien stehen nun allerdings auch Unterschiede gegenüber. Zunächst sind dies Unterschiede, die darauf beruhen, daß das Sinaiheiligtum für das wandernde Gottesvolk in seiner spezifischen Situation konzipiert und sicherlich nicht als unmittelbares Vorbild für den zweiten Tempel gedacht ist. So wird etwa für den zweiten Tempel niemals eine Lade erwähnt. Darüberhinaus sind konzeptionelle Unterschiede zwischen der Darstellung in Esra 1-6 und dem Volk-Heiligtums-Text zu notieren, die für beide Darstellungen signifikant zu sein scheinen und auf eine, wenn auch konträre, Wechselbeziehung hindeuten.

Es fällt auf, daß Esra 1-6 in allen Schichten die Stifterfunktion der persischen Könige hervorhebt (gelegentlich ist auch von Stiftungen der Israeliten die Rede, vgl. Esra 2,68). Es fällt weiterhin auf, daß die Gesetzgebung für das Sinaiheiligtum ungeteilt von Jahwe ausgeht, während sich im "aramäischen Dokument" Jahwe und die persischen Könige die Gesetzgebung gewissermaßen teilen. Und schließlich fällt auf, daß das Sinaiheiligtum einen unstreitig gesamtisraelitischen Bezugsrahmen hat, wohingegen Esra 4,1 von innerisraelitischen Widerständen gegen den Bau des zweiten Tempels zu berichten weiß.

Überblickt man diese Analogien und Unterschiede, so kommt man zu dem Schluß, daß das Gottesgesetz zur Herstellung des Sinaiheiligtums sich zur Situation, wie sie in Esra 1-6 entworfen wird, zugleich konform und kontrafaktisch verhält.

Das Gottesgesetz vom Sinai ist situationskonform, insofern es das Heiligtum einer göttlichen Gesetzgebung unterstellt; so gesehen ist es ein **טעם**, wie der **אלה ישראל** von Esra 6,14. Es ist kontrafaktisch insofern, als es nur Jahwe als Gesetzgeber zuläßt. Das Gottesgesetz ist situationskonform insofern, als es prophetische Funktionsträger und Repräsentanten des Volkes

an der Ausführung des Jahwe-Erlasses beteiligt sein läßt. Es ist kontrafaktisch insofern, als es keine anderen Stifter zuläßt als eben die Repräsentanten des Volkes. Es ist weiterhin kontrafaktisch insofern, als es ein Heiligtum für ganz Israel im Auge hat. Welche Funktion wäre für eine derartige Gesetzgebung im Kontext der persischen Gesetzgebung zum zweiten Tempel denkbar?

Durch das göttliche Gesetz vom Sinai gewönne das Nebeneinander und Ineinander der königlich-persischen mit der traditionell-israelitischen Gesetzgebung einen hohen Grad an Interpretationsfähigkeit: Das Heiligtum, das faktisch von Kyros Gnaden und von Kyros Geld erbaut ist, erschiene im Licht der Sinaigesetzgebung "eigentlich" und "ursprünglich" als ein Heiligtum, das sich allein dem Befehl Jahwes und der Spendefreudigkeit der Israeliten verdankt. Das Heiligtum, das faktisch ein Heiligtum Jerusalems und seines Umlandes ist, ist "eigentlich" ein Heiligtum für ganz Israel.

Man kann fragen, ob der "עמ" des Gottes Israels", von dem Esra 6,14 spricht, tatsächlich als Schriftstück vorgelegen hat und, wenn ja, ob die sinaitischen Heiligtumstexte dafür in Frage kommen. Wahrscheinlich ist uns, nach allem, was wir vom persischen Umgang mit der normativen Tradition wissen, daß dieser "Erlaß" Schriftform hatte. Nicht aufweisbar dürfte bleiben, ob es sich dabei um die sinaitischen Heiligtumstexte gehandelt hat oder nicht. Dies hindert nicht, daß diese Texte in persischen und der auf sie folgenden seleukidischen Zeit¹² so verstanden worden sind. Die entscheidende Funktion dieses oder eines ähnlichen Textes der göttlichen Gesetzgebung dürfte sein, daß er zwar den Anschluß an das Rechtssystem der Groß- und Übermächte ermöglicht, dabei aber den Anspruch auf die eigene Identität, das Eigenrecht der um das Heiligtum und seinen Gott gescharten Gruppe nicht vergessen läßt¹³.

¹²Noch Antiochos III hat der Jerusalemer Gemeinde ein Leben nach den "Gesetzen der Vorfahren" (Jos.Ant. 12,138) garantiert. Vgl. dazu E.BICKERMANN, Gott, S.50ff.

¹³Die hier beschriebene Funktion des Gesetzes im Spannungsfeld zwischen Eigenidentität und Abhängigkeit von einer fremden Zentralgewalt unterscheidet sich signifikant vom Konzept der "Identität durch Abgrenzung", das E.SCHWARZ, Identität, vor allem für das Jubiläenbuch beschrieben hat. Auch dieses Konzept bezieht sich wesentlich auf die normative Tradition (a.a.O. S.41ff). Aber es dient doch deutlicher der Identitätswahrung oder -bestimmung gegenüber inneren Bedrohungen dieser Identität in den Konflikten der Seleukidenzeit. (vgl. a.a.O. S.111).

7.4.2. Der Tempelbau und die Davidsdynastie

Wie oben (7.4.1.) bereits deutlich geworden ist, kennt die nachexilische Literatur eine Darstellung des Baues des zweiten Tempels, die von einer Rolle der persischen Könige dabei nichts wissen will. In den beiden Prophetenbüchern Hag und Sach I ist die Darstellung auf die beiden Gestalten Serubbabel, Sohn des Schealtiel, und Josua, Sohn des Jozadak, den Hohenpriester, konzentriert. Vor allem auf die Gestalt des Serubbabel, seine Funktion und sein Geschick ist auch die Forschung konzentriert¹⁴. Dabei werden bestimmte Fragen immer wieder diskutiert: War Serubbabel bereits persischer Statthalter¹⁵ oder nur ein ad hoc bestellter "Repatriierungskommissar"¹⁶? Wie verhält er sich zu dem in Esr 1,11; 5,14ff genannten Scheschbazzar? Hat er oder dieser den Grundstein zum Tempel gelegt? Warum wird Serubbabel bei der Weihe des zweiten Tempels (Esra 6,14ff) nicht mehr erwähnt? Wie ist sein "Verschwinden" vor der Tempelweihe zu erklären? Diese Fragen brauchen hier im Detail nicht zu interessieren. Entscheidend für unsere Fragestellung ist folgendes: Es ist historisch überaus wahrscheinlich, daß Serubbabel in irgendeiner Weise am Bau des zweiten Tempels beteiligt gewesen ist. Und es ist historisch gleichfalls wahrscheinlich, daß Serubbabel ein direkter Abkömmling (wohl ein Enkel, vgl. I Chr 3,17) Jojachins, des "staatsrechtlich gesehen"¹⁷ letzten Königs von Juda, gewesen ist.¹⁸ Die beiden "Fakten" werden nun in den nicht-prophetischen und in den prophetischen Quellen ganz unterschiedlich gewichtet und gewertet, und zwar insofern, als sie in unterschiedliche Kontexte gestellt werden. Dies ist nun kurz zu entfalten.

Gewissermaßen komplementär dazu, daß Haggai und Sacharja die Beteiligung der Perser am Tempelbau mit keinem Wort würdigen, ist der Umstand, daß Esra 1-6 die davidische Abkunft des Serubbabel über die Nennung seiner Vaternamens "Sohn des Schealtiel" hinaus mit keinem weiteren Wort andeutet. Dies Beobachtung kann noch ausgebaut werden, wie dies vor allem durch S.JAPHET¹⁹ geschehen ist. Esra 1-6 vermeidet in allen seinen Schichten jede Titulatur für Serubbabel, also auch den Titel des פֶּחָה, den ihm Hag

¹⁴Vgl. u.a.: E.SELLIN, Studien, S.164ff; A.ALT, SAMARIA, S.335; W.RU-DOLPH, Esra, S.49; K.GALLING, Serubbabel; G.SAUER, Serubbabel; M.SMITH, Parties, S.99-125; K.M.BEYSE, Serubbabel; W.In der SMITTEN, Gottes-herrschaft, S.18ff; S.JAPHET, Shezhbazzar, bes. S.71ff.

¹⁵So neuerdings S.JAPHET, a.a.O. S.80ff; ihr hat sich jüngst H.W.WOLFF, Haggai, S.22 angeschlossen.

¹⁶So A.Alt, Samaria, S.325; mit ihm die meisten dt. Forscher.

¹⁷So K.BALTZER, Messiasfrage, S.38.

¹⁸Vgl. neuerdings dazu: S.JAPHET, S.71f.

¹⁹A.a.O. S.80 ff.

zuerkennt²⁰. Dies ist um so auffälliger, als Schezbazzar in Esra 1,8 den Titel נָשִׂיא יְהוּדָה, "Fürst Judas", führt und in Esr 6,7 von einem anonymen²¹ פָּחַח יְהוּדִי die Rede ist. Analoges gilt für Josua, den Sohn Jozadaks. Seine Zugehörigkeit zu einer priesterlichen Familie wird zwar erwähnt, aber seine Eigenschaft als Hoherpriester (Hag 1;2; Sach 3) wird nicht erwähnt.

Gleichwohl "hängen" die beiden Gestalten sozial nicht "in der Luft". In der ursprünglich wohl selbständigen Liste Esra 2,1ff/Neh 7,5ff²² erscheinen sie als Mitglieder eines zwölfköpfigen (Neh 7,7) Leitungsgremiums, das an der Spitze einer Liste von Familienverbänden (vgl. dazu unten 7.4.3.) steht, die, grob gesprochen, in Laienfamilien (Esra 2,3-35/Neh 7,8-37) und in Familien mit Funktionen am Heiligtum (Priester, Leviten u.a., Esra 2,26-58/ Neh 7,38-60) gegliedert ist. Was hat es mit diesem zwölfköpfigen Gremium auf sich? K.GALLING führt aus: "...es ist die Führung Israels, der einst aus zwölf Stämmen gebildeten Gottesgemeinde. Das Gremium ist - ohne Rang - unterschiede - koordiniert, daher fehlt auch jeder Titel (den man bei Serubbabel und Jeschua wohl zu nennen gewußt hätte), denn die Zwölf sind keine Regierung mit verschiedenen Ressorts, sondern sie leiten >als die Ältesten der Juden in der Stadt Jerusalem< den Tempelbau und wollen mit den Heimkehrern gesehen werden als >Knechte des Gottes Himmels und der Erde< (Esr 5,7ff)."²³ Auch sonst ist diese Tendenz, Josua und Serubbabel in den Verband des Volkes zu "kontextualisieren" in Esra 1-6 noch zu beobachten. So wird von Josua, bzw. Serubbabel in Esr 3,2 gesagt, er und seine "Brüder" (אֶחָיו) haben den Interimsaltar gebaut²⁴. Die "Widersacher" des Tempelbaues aus Juda und Benjamin erheben ihren Einspruch zu "Serubbabel und den ראשי האבות" (Esr 4,2).

Kurz: die Texte sind offensichtlich bemüht, Serubbabel und Josua in den familiar aufgebauten "Volksverband" עַם יִשְׂרָאֵל Esra 2,2; Neh 7,7) einzuordnen. Dort sie können zusammen mit dem Propheten Haggai und Sacharja (vgl. Esra 5,2) gewisse Leitungsfunktionen wahrnehmen, aber dieser Verband kann - so sieht es der Brief Tattnais an Dareios (Esr 5,9ff) ebenso wie die Notiz Esra 6,14 - sehr wohl auch ohne sie, allein durch die Ältesten tätig werden. Diese Detailbetrachtung bestätigt noch einmal die oben bereits angesprochene (7.4.1.) Nähe der Darstellung von Esra 1-6 zur Volk-Heiligtums-Konzeption der sinaitischen Heiligtumstexte.

²⁰Vgl. Hag 1,1.14; 2,2 und dagegen: Esra 2,2; 3,2; 3,8; 4,2f; 5,2.

²¹In der Parallelversion des III. Esra ist dieser "Statthalter" mit Serubbabel identifiziert (6,26).

²²Vgl. dazu K.GALLING, Liste. GALLING datiert die Liste in den Kontext der "Visitation des Satrapen Tatnai", a.a.O. S. 92, vgl. auch S.106f.

²³K.GALLING, Liste, S.95f.

²⁴Vgl. dazu S.JAPHET, a.a.O. S.84ff.

Einen völlig anderen Kontext um die gleichen Personen herum konstruieren die Prophetenbücher Hag und Sach 1²⁵. Wie oben bereits ausgeführt und dokumentiert (7.4.1.) erscheinen Serubbabel und Josua zwar auch hier neben einem Kollektiv (bei Hag wird es überwiegend שְׂאִרֵי הָעָם genannt), darüberhinaus aber sind sie mit vollem Titel benannt. Serubbabel ist als פַּחַד und Josua als כֹּהֵן הַנְּדוּל aufgerufen, am Bau des "neuen Hauses" (Hag 2,9) zu arbeiten.

Wenn Hag den Serubbabel mit der persischen Amtsbezeichnung versieht, dann erkennt er damit wohl einen status quo an, der darin besteht, daß Serubbabel jetzt als persischer Statthalter handelt. Haggai macht darüberhinaus aber sehr deutlich, daß der Tempelbau unter dem פַּחַד Serubbabel eine Perspektive hat, die weit über diesen status quo hinausgeht. Dies wird insbesondere deutlich an Hag 2,21f:

*"Sprich zu Serubbabel, dem פַּחַד von Juda::
Ich werde erbeben lassen Himmel und Erde
und ich werde umstürzen den Thron der Königreiche
und ich werde vernichten die Macht der Völker.
An diesem Tage -Ausspruch Jahwe Zebaoths-
will ich dich nehmen, Serubbabel, meinen Knecht,
und ich will dich machen wie einen Siegelring,
denn ich habe dich erwählt
- Ausspruch Jahwe Zebaoths-." 26*

An vielen Einzelheiten dieses Wortes ist zu sehen, daß Haggai den Serubbabel "ganz in die Linie der David gegebenen Verheißungen"²⁷ stellt. Insbesondere wird mit dem Stichwort חוּרָם, "Siegelring", auf die Verwerfung Jojachins, des Großvaters Serubbabels, durch Jeremia (Jer 22,24-30) angespielt. Durch Haggais Wort wird die Aussage von Jer 22,30, keiner aus dem Stamme Jojachins solle jemals auf dem Thron Davids sitzen, gewissermaßen widerrufen²⁸. Das Stichwort "Knecht" (Hag 2,23) erscheint mehrfach in 2 Sam 7,4.17ff zur Kennzeichnung des Verhältnisses zwischen David und Jahwe, es

²⁵Dabei sind spezifische Unterschiede zwischen den beiden Büchern zu beobachten, auf die wir hier aber nicht einzugehen brauchen, vgl. dazu vor allem K.M.BEYSE, Serubbabel, S.92ff.

²⁶Text nach K.M.BEYSE, Serubbabel, S.52.

²⁷G.SAUER, Serubbabel, S.204.

²⁸So K.BALTZER, Messias-Frage, S.38.

erscheint auch in den "messianischen" Stücken des Ezechielbuches (Ez 34,23f; 37,24), um nur die wichtigsten Einzelindizien zu nennen²⁹.

Zu beachten ist weiterhin die enge Berührung, die das Wort Hag 2,21-23 mit dem Spruch über die Pracht des künftigen Heiligtums aufweist³⁰. Wie der Spruch über Serubbabel (2,21b) wird der Spruch 2,6 ff eingeleitet durch eine Theophanie Jahwes, durch die Himmel und Erde und die Völkerwelt erschüttert werden. Damit verbunden ist eine Völkerwallfahrt. Die Völker werden kommen und den neuen Tempel mit Gold und Silber füllen³¹. K.M. BEYSE hält es für gerechtfertigt, "die in 2,6-9.21-23 angekündigten Ereignisse mit dem Zeitpunkt zu verknüpfen, da der Tempelbau vollendet sein wird."³²

Das heißt aber nichts anderes, als daß mit der Vollendung des Tempels auch die Wiedereinsetzung der Davidsdynastie erwartet wird.³³ Es heißt freilich nicht, daß Haggai einfach die Restauration des "ancièn régime" im Auge hat. Wie Ez (34,23f; 37,24ff; 46,16ff) vermeidet er den Titel מלך. Darin mag der Vorbehalt Jahwes zum Ausdruck kommen, selbst der eigentliche Herrscher zu sein, während Serubbabel "zum Königlichen Stellvertreter"³⁴ erwählt wird. Bestehen und festzuhalten bleibt, daß Haggai den Wiederaufbau des Tempels und die Restitution der Davidsdynastie in eins sieht. Serubbabel mag *jetzt* פהה sein und als solcher handeln, im Blick auf eine gar nicht ferne Zukunft handelt er als der zukünftige Davidide. Als solcher nimmt er auch die Handlungsrolle des Tempelbauers wahr. Soweit Haggai.

²⁹Weiteres zur Messianität von Hag 2,21ff siehe bei G.SAUER, a.a.O. S.203f und bei K.M.BEYSE, a.a.O., S.58f.

³⁰So mit anderen K.M.BEYSE, a.a.O. S. 53ff.

³¹Man ist versucht, hier an den Kyroserlaß Esra 6,3-5 zu denken. Auch dort werden ja dem neuen Tempel "Gold und Silber" (vgl. V. 5) zugesagt. Es stammt allerdings, auch wenn es einmal Jerusalemer Tempelbesitz war, aus der königlich-persischen Schatzkammer und gelangt aufgrund einer großköniglichen Stiftung nach Jerusalem. In Hag 2,7f klingt es mehr nach einem Tribut, den die erschrockenen Völker entrichten.

³²K.M.BEYSE, a.a.O. S.55.

³³Vgl.K.M.BEYSE, a.a.O. S.56.

³⁴A.a.O. S.65.

Es besteht Einigkeit darüber, daß Sach I dem Haggaibuch in der messianischen Beurteilung Serubbabels³⁵, insbesondere im Blick auf seine Funktionen beim Tempelbau, grundsätzlich gefolgt ist. Allerdings modifizierte Sach I diese Beurteilung nicht unerheblich dadurch, daß es den Hohenpriester dem Thronprätendenten gleichrangig an die Seite stellte und so das Programm einer "Dyarchie"³⁶ entwarf.

Ungeachtet dessen ist die Handlungsrolle Serubbabels bei Sacharja aufschlußreich beschrieben. Wenn K.GALLING mit seiner Auslegung im Recht ist, so ist in der schwierigen Passage Sach 4,6b-7 davon die Rede, daß ein von Jahwe ausgehender Sturmwind die Fundamente des alten Tempels freigelegt habe, indem er wunderbarerweise den Schutt der Ruine beseitigt habe³⁷. Im folgenden, durch eine "Wortereignisformel" (V.8) eingeleiteten Spruch heißt es dann: (V.9a)

"Die Hände Serubbabels haben dieses Haus gegründet, seine Hände werden es vollenden."

So wird ein Einklang zwischen dem Handeln Jahwes und dem Handeln Serubbabels postuliert. Es ist dies wohl der Einklang von Gott, Tempel und König, der für traditionelle altorientalische Königsideologie charakteristisch ist. A.S. KAPELRUD hat diese Ideologie im Blick auf den Tempel so zusammengefaßt: "...temple building was the task and the privilege of victorious gods and kings. In this case the connection between the worlds of gods and men was as direct as possible, as the king was seen not only as a representative of the gods..., but also as a man of sacral character and very often, divine origine."³⁸

Wie stehen nun die sinaitischen Heiligtumstexte in diesem Szenario? Man wird sagen können, daß der Volk-Heiligtums-Text den Einklang der traditionellen Vorstellung, wie wir ihn gerade bei Hag und Sach I beobachtet haben, regelrecht "zerlegt" hat. Wir haben gesehen, daß der Volk-Heiligtums-

³⁵An der schwierigen Passage Sach 3,8-10 hat dies A.PETITJEAN, Zorobabel, S.71 herausgearbeitet: "D'abord il (scil. Sach) le (scil. Serubbabel) salue comme le personnage éminent auquel est confiée la tâche de poser la première pierre du nouveau sanctuaire. Cette mission bénéficie de la bienveillance de Jahvé et c'est elle qui doit inaugurer une ère de paix et de prospérité pour la communauté des rapatriés. Puis, le prophète acclame Zorobabel comme le représentant légitime de la dynastie davidique..."

³⁶K.M.BEYSE, .a.O. S.74 .

³⁷K.GALLING, Serubbabel, S.141f. Dagegen votieren, u.E. mit unzureichenden Gründen, W.RUDOLPH, Haggai, S.112, und W.A.M. BEUKEN, Haggai, S.269f. GALLING verweist auf vergleichbare Aussagen in königlichen Tempelbauinschriften aus neubabylonischer Zeit.

³⁸A.S.KAPELRUD, Temple Building, S.56.

Text die traditionellen königlichen Handlungsrollen kennt. Er besetzt sie aber nicht mit einer dramatis persona, sondern er teilt sie auf. Jahwe ist König als Gesetzgeber, Mose ist König als Treuhänder und als derjenige, der das Heiligtum letztlich "zu Stande" bringt. Das Volk ist König als Stifter (vgl. 4.3.3./4.3.4.).

Bezieht man Esr 1-6 in diesen Vergleich ein, so fällt auf, daß auch dort die königlichen Handlungsrollen bekannt sind. Eine dieser Rollen, die des Gesetzgebers, wird partiell wieder menschlichen Königen (den persischen) zuerkannt. Aufgeteilt ist die Rolle des Stifters auf die Könige und das Volk. Die Bauherrnrolle fällt - noch konsequenter als im Volk-Heiligtums-Text - dem Volk zu.

In einem sind sich Volk-Heiligtums-Text und Esr 1-6 gegen Hag und Sach einig. Der Tempelbau hat nicht den "Nebenzweck" der Restitution der Davids - dynastie.

So scheint uns der Volk-Heiligtums-Text im Kontext der Entstehungszeit des zweiten Tempels, also im Jerusalem des letzten Viertels des 6. Jahrhunderts, als eine Stimme zu diesem Geschehen gut verständlich. Er nimmt das Problem der Rolle des Königs in diesem Geschehen auf. Wir verstehen seine Lösung des Problems als Votum für eine Trennung von Königshaus und Tempel. Tempelbau ist nach dem Volk-Heiligtums-Text gerade keine "Aufgabe für Gott und König" (KAPELRUD), sondern eine Aufgabe des Volkes aufgrund eines göttlichen Gesetzes unter der treuhänderischen Obhut des (der) Propheten.

Ob damit auch ein grundsätzliches Votum gegen eine Restitution der Dynastie verbunden ist, kann und muß hier offenbleiben. Jedenfalls scheint sich der Volk-Heiligtums-Text mit Esr 1-6 darin einig zu sein, daß jetzt, d.h. in der frühnachexilischen Zeit, nicht die Stunde dafür ist. Ein Vorurteil gegen die Restitution des traditionellen, mit dem Heiligtum verbundenen Dynastieverständnisses fällt der Volk-Heiligtums-Text jedenfalls. Vielleicht ist in ihm die Frage nach der "legitimen" Herrschaft eines menschlichen Königs auch dadurch beantwortet, daß sie nicht gestellt wird.

7.4.3. Die sinaitischen Heiligtumstexte und die "Bürger-Tempel-Gemeinde"

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Beobachtung, daß in den sinaitischen Heiligtumstexten die an der Herstellung beteiligten Gruppen, insbesondere die "Stifter", nicht deckungsgleich sind mit der Gesamtgröße der "Israeliten". Ziel ist der Versuch einer Rekonstruktion des soziohistorischen Kontextes, der diese Beobachtung verständlich macht.

Das Problem dabei ist, daß es der Forschung bisher nicht hinreichend gelungen ist, ein einigermaßen kohärentes Bild der demographischen und sozialen Struktur dessen zu entwerfen, was man Jerusalemer Kultgemeinde nennt³⁹. Diesem Mangel abzuhelpfen, sind u.E. die Arbeiten von J.P.WEINBERG geeignet. In einer Reihe z.T. schwer zugänglicher Arbeiten hat WEINBERG seine Theorie der "Bürger-Tempel-Gemeinde" als einer Form der sozialen Organisation im Achämeniden-Reich entwickelt.⁴⁰ Wir geben die Umrisse dieser Theorie wieder, soweit sie für unseren Zusammenhang bedeutsam sind.

Die "Bürger-Tempel-Gemeinde" ist eine Form politisch-sozialer Organisation im achämenidischen Großreich neben anderen Organisationsformen, wie Poleis, Ethnien und Stämmen, die dazu dienten, das Verhältnis von zentraler und partikularer Gewalt auszutarieren.⁴¹ Zur Zentralgewalt rechnet WEINBERG auch die Satrapie- und Provinzverwaltungen. Im Blick auf Juda ergibt sich daraus die wichtige Schlußfolgerung, daß die etwa Mitte des 5. Jahrhunderts (so WEINBERG) gebildete "Provinz Jehud mit der Bürger-Tempel-Gemeinde nicht identisch war."⁴² Man konnte m.a.W. in der Provinz Juda wohnen, ohne Mitglied der "Bürger-Tempel-Gemeinde" zu sein; ja, WEINBERG zieht die Möglichkeit in Betracht, daß Gemeindeglieder auch außerhalb des jüdischen Provinzialgebietes wohnten.

Die Entstehung dieser Gemeinde stehe im engsten Zusammenhang mit den Rückwanderern und mit der von diesen - auch in persischem Interesse - wahrgenommenen Aufgabe des Tempelbaues⁴³. Bereits in diesem frühen Stadium der Entstehung der Gemeinde im letzten Drittel des 6. Jahrhunderts "besaß die Gemeinde ... eine wenn auch beschränkte, Selbstverwaltung"⁴⁴.

Bei der Rekonstruktion der inneren Gestalt und der weiteren Geschichte der "Bürger-Tempel-Gemeinde" spielt auch bei WEINBERG die Liste Esra 2/Neh 7

³⁹Vgl. dazu den Forschungsüberblick bei W.SCHOTTROFF, Sozialgeschichte, insb. S.59ff.

⁴⁰Wichtige Titel sind in russisch bzw. lettisch abgefaßt und sind mir, auch wenn sie zugänglich sind, nicht verständlich. Deutsch sind folgende Arbeiten erschienen: J.P.WEINBERG, Demographische Notizen; ders., Beit Abot; ders., Agrarverhältnisse; ders., 'am ha'ares; ders., Vorhellenismus; ders., Zentral- und Partikulargewalt. Eine kurze kritische Zusammenfassung der Theorie bietet H.KREISSIG, Theorie. Mit Recht betont KREISSIG, daß es sich bei WEINBERGs Überlegungen um eine "beachtenswerte" Theorie, "nicht um eine erwiesene... Struktur der jüdischen Gesellschaft im Achämenidenreich" (a.a.O.S.38) handelt.

⁴¹J.P. WEINBERG, Zentral-und Partikulargewalt, S.25f.

⁴²Ders., Zentral- und Partikulargewalt, S.36. Vgl. ders., Notizen, S.54ff.

⁴³Ders., Zentral- und Partikulargewalt, S.30f.

⁴⁴A.a.O. S.31.

eine hervorragende Rolle (vgl. schon oben 7.4.2.): "M.E. enthält die Liste, deren Herkunft und ursprünglichere Form in Neh 7,7-69 zu suchen ist, ein Verzeichnis der die Bürger-Tempel-Gemeinde bildenden Kollektive bis zum Jahr 458/7."⁴⁵ Diese Liste gebe zunächst demographische Aufschlüsse: "Vor 458/7 umfaßte die werdende Bürger-Tempel-Gemeinde 42360 Mitglieder, d.h. nicht mehr als 20% der Bevölkerung im achämenidischen Juda (in den Grenzen vom Ende des 7.Jhs.)."⁴⁶ Ab Mitte des 5.Jahrhunderts habe die Gemeinde einen Zuwachs in Relation zur Gesamtbevölkerung zu verzeichnen gehabt, so daß "die Mitglieder der Gemeinde...in der zweiten Hälfte des 5. Jhs. nicht mehr als etwa 70% der Einwohner Judas"⁴⁷ betragen haben.

Wie oben bereits gesagt (7.4.2.), gibt die Liste auch Aufschluß über die soziale Struktur der Gemeinde. Die Grundeinheit ist die *בֵּית אֲבוֹת* (vgl. Esra 2,59; Neh 7,61). Nach WEINBERG ist es zu beschreiben als "ein in den eigentümlichen Verhältnissen des Exils und der Repatriierung entstandener Verband, der eine Anzahl miteinander (real oder fingiert) verwandter Familien vereinte und genetisch mit *mispha* (Sippe) oder *bet `ab* (Großfamilie) der vorerlischen Zeit verbunden war. Folgende Wesenszüge kennzeichnen das *bet `abot*: ein großer quantitativer Bestand (durchschnittlich ca. 1000 Männer) und komplizierter innerer Aufbau, obligate Genealogie und Einbeziehung der Benennung des *bet `abot* in den vollen Namen seiner Mitglieder, Bezeichnung der Angehörigkeit des Individuums zum *bet `abot* mit dem Terminus >Sohn< (*ben*) und der Gebrauch des Terminus >Bruder< (*`ah*) zur Benennung aller männlichen Mitglieder des *bet `abot*, eine gewisse auf Gemeineigentum an Boden beruhende Solidarität usw."⁴⁸

Schließlich ist für unseren Zusammenhang auch von Bedeutung, daß diese Verbände z.T. "Laien-" und z. T. Verbände von Kultpersonal gewesen sind. WEINBERG glaubt, auch in dieser Hinsicht eine demographische Entwicklung feststellen zu können. Im Zeitraum nach 458/7 habe nicht nur die "Bürger-Tempel-Gemeinde" als ganze zugenommen und sich in ihrer inneren Struktur gefestigt. Innerhalb der "Bürger-Tempel-Gemeinde" habe auch das priesterliche Element in demographischer wie in sozialer Hinsicht an Gewicht gewonnen⁴⁹. Dem entspricht durchaus die Bestimmung des Erlasses Arthaxerxes I für Esra,

⁴⁵Ders., Notizen, S.52. Mit dem Datum 458/7 verbindet W. die Mission Esras: "Ich bekenne mich altmodisch genug zum traditionellen Datum für Esra." Ebd. Anm.58. Vgl. auch ders., Zentral- und Partikulargewalt, S.34.

⁴⁶A.a.O. S.53.

⁴⁷Ebd.

⁴⁸Ders., Vorhellenismus, S.15; vgl. auch Beit abot, S.412.

⁴⁹Vgl. ders., Notizen, S.53, Zentral-und Partikulargewalt, S. 33 ff; Vorhellenismus, S.15.

dergemäß dem Kultpersonal Steuerfreiheit zu gewähren sei (Esra 7,24)⁵⁰. Zu einer veritablen "Hierokratie" mit einem Hohenpriester an der Spitze nicht nur der Priesterschaft, sondern der "Bürger-Tempel-Gemeinde" sei es dann aber erst um die Wende vom 5. zum 4. Jahrhundert gekommen⁵¹.

In WEINBERGs Theorie, soweit sie uns zugänglich ist, bleiben viele Fragen offen, manches ist auch schwer nachzuvollziehen (so z.B. die Meinung über den allgemeinen Steuererlaß für die "Bürger-Tempel-Gemeinde" oder seine Sicht Nehemias als פֶּחָה der "Bürger-Tempel-Gemeinde", nicht der Provinz). Dennoch hat die Theorie in zweierlei Hinsicht einen hohen Erklärungswert für die sinaitischen Heiligtumstexte:

1. Die "Freiwilligen" und die "Kunstfertigen" des Volk-Heiligtums-Textes könnten der frühen "Bürger-Tempel-Gemeinde" WEINBERGs entsprechen. Wie diese sind sie grundsätzlich ein Substrat eines größeren Bevölkerungsganzen, wie diese sind sie mit der Aufgabe des Tempelbaus besonders betraut. Der Volk-Heiligtums-Text sieht dies natürlich nicht "demographisch", sondern "ideell". Die "Freiwilligen" und die "Kunstfertigen" nehmen, in besonderer Gesetzestreue, eine Aufgabe wahr, die allen "Israeliten" (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)⁵² zukommt und zu gute kommt, auch wenn der Gesamtverband zumindest jetzt in Angehörige der "Bürger-Tempel-Gemeinde" und sonstige israelitische Bewohner der Provinz Juda (von der Gola und den Samaritanern nicht zu reden) zerfallen ist. Sehen wir dies richtig, so wäre damit ein weiteres Indiz (vgl. schon oben 7.4.2.) für die Datierung des Volk-Heiligtums-Textes in die Zeit der Entstehung des zweiten Tempels gegeben.

2. Die sukzessive Ergänzung des Volk-Heiligtums-Textes durch die Ohel-Moed-Texte ist gut vereinbar mit den Beobachtungen WEINBERGs zum allmählich zunehmenden Gewicht des priesterlichen Elements in der "Bürger-Tempel-Gemeinde". Auch das innere Gefälle der Ohel-Moed-Texte von der Darstellung der Inauguration der Priester zur Darstellung der "Priester-in-Funktion" (vgl. dazu 6.3.1.2./3.) fügt sich gut in diesen Rahmen. Und schließlich: In den Listen der כֹּהֲנֵי אֲבֹתָם erscheinen die Priester geschlechter als Teile der "Bürger-Tempel-Gemeinde" neben den Laiengeschlechtern. Entsprechend sieht der Erweiterungstext des Volk-Heiligtums-Textes, das Hohepriesteramt als Stiftung der Israeliten an (vgl. die Nachricht Neh 7,69; Esra 2,69, wonach die Häupter der Geschlechter Priesterkleider stifteten, vgl. auch

⁵⁰ WEINBERG will diese Steuerfreiheit der gesamten "Bürger-Tempel-Gemeinde" gewährt wissen. Vgl. ders., N^etinim, S.367 f.

⁵¹ Vgl. ders., Zentral- und Partikulargewalt, S.39f.

⁵² Inwieweit in die Vorstellung der "priesterschriftlichen" Kotexte der sinaitischen Heiligtumstexte (etwa in Num 1ff) vom Volk und den Stämmen die Vorstellung der "agnatischen Verbände" der "Bürger-Tempel-Gemeinde" eingegangen sind, wäre zu prüfen.

oben 4.3.4.1./2; 6.2.1.3.). Der Ohel-Moed-Kerntext Ex 29 schließlich läßt die "Gemeindebindung" des einzusetzenden Priesters deutlich erkennen (vgl. 4.3.4.3.). Auch dies kann im Sinne der "Bürger-Tempel-Gemeinde" verstanden werden. Es ist kaum im Sinne des Hohepriesterbildes, das das Sacharjabuch vermittelt .

Insgesamt sprechen grundlegende Strukturanalogien für eine Datierung der Ohel-Moed-Texte in die Zeit der konsolidierten "Bürger-Tempel-Gemeinde". Der terminus a quo wäre nach WEINBERGs Zeitrahmen etwa das Jahr 460 v. Chr.

7.5. Schluß: Datierung und Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte

In dem Jahrhundert nach dem Verlust der Eigenstaatlichkeit und des geistig-geistlichen Mittelpunktes, des ersten Tempels von Jerusalem (ca.550 - 450 v.Chr.), hat sich die Frage der künftigen Lebensform "Israels" für lange Zeit entschieden. In diesem Jahrhundert votieren die sinaitischen Heiligtumstexte für das Heiligtum des Gottes Israels. Sie tun dies grundsätzlich und zeitbezogen zugleich.

Sie votieren für das Heiligtum zunächst gegenüber einer Bestrebung, die nach der Zerstörung des ersten Tempels jedes Vertrauen in eine sichtbare Repräsentanz der Gegenwart Gottes verloren hat und an deren Stelle allein die fromme, gesetzestreue Gemeinschaft setzen will. Der Lade-Wohnungs-Text, der gegenüber jener in jeremianischer Tradition stehenden Bestrebung argumentiert, erkennt allerdings die Argumente der Gegenmeinung sehr weitgehend an. Das alte Jerusalemer Heiligtum ist in der Tat ein Ort der Gott-und Gesetzlosigkeit geworden. Der Lade-Wohnungs-Text folgert daraus: Ein Heiligtum kann nur als "Ort des Gesetzes" einen legitimen Platz im Leben Israels beanspruchen. Daß der Sinai als theologischer und die Sinaitexte als literarischer Ort für den Entwurf eines solchen Heiligtums gewählt wurden, ist nicht nur als Zeichen bewußter Anknüpfung an die alten pentateuchischen Rechtstraditionen zu sehen. Es zeigt auch, daß das alte Zions-Heiligtum nicht mehr als von sich aus legitim angesehen wurde. Für eine Aussöhnung der "ethisch-rechtlichen" Traditionen mit dem Heiligtum soll ein Weg gewiesen werden. Dieser Weg mußte in der Theorie zunächst von Jerusalem wegführen, auch wenn er geschichtlich wieder dorthin zurückführte.

Der Volk-Heiligtums-Text macht den Bau des Heiligtums selbst zum Gegenstand eines göttlichen Gesetzes. Er steht im Kontext der persischen Bestrebung, die partikularen Rechtssysteme der unterworfenen Völker und

Gemeinschaften weiterauszubilden und in das reichsumfassende Rechts- und Herrschaftssystem einzubauen. Er steht weiterhin im Kontext des Baues des zweiten Tempels, bei dem "Israel" erstmals mit dem persischen Rechtssystem Bekanntschaft gemacht hat. In diesen Kontexten weist der Volk-Heiligtums-Text einen Weg, im Rechts- und Herrschaftssystem der Groß- und Übermacht aus eigenem Recht und in eigener Identität zu leben. Dieser Weg verdankt sich dem im Volk-Heiligtums-Text manifesten Glauben, daß über allen Loyalitäten (also auch über den "Gesetzen der Meder und Perser") das Gesetz des Gottes vom Sinai steht.

Weiterhin hat der Volk-Heiligtums-Text auch einen Weg gewiesen, ein Heiligtum ohne die Verbindung zu der für die Stiftung, den Bau und den Unterhalt bisher verantwortlichen davididischen Dynastie zu begründen. Gerade darin hat der Volk-Heiligtums-Text, im Gegensatz anderen zeitgenössischen Strömungen, die Zeichen seiner Zeit richtig gedeutet.

Schließlich hat der Volk-Heiligtums-Text ein Modell stellvertretenden Handelns entwickelt. In diesem Modell handeln die Gesetzestreuern partikular für die (im Horizont des Textes) umfassende Größe aller Israeliten. Dieses Modell ist wohl im Zusammenhang mit der spezifisch nachexilischen Organisationsform der "Bürger-Tempel-Gemeinde" zu sehen. Darüberhinaus jedoch ist darin ein Grundproblem jeder Ekklesiologie, das Nebeneinander von partikularer Realität und universalem Anspruch, präfiguriert.

Die Ohel-Moed-Texte, die "Priesterschrift" der sinaitischen Heiligtumstexte schließlich, führen die Ansätze ihrer Vorgängertexte grundsätzlich fort, engen sie aber - wohl im Gleichklang mit dem sozialen Wandel der "Bürger-Tempel-Gemeinde" im 5. Jahrhundert - zunehmend auf die Priester und ihre Belange ein. Dabei verlassen sie den an den Lebensvollzügen der Gemeinschaft orientierten Grundansatz der sinaitischen Heiligtumstexte nicht. Die Ohel-Moed-Texte sind es auch gewesen, die in schriftgelehrter Arbeit ihre Vorgängertexte über die engeren Sinaikotexte hinaus mit der pentateuchischen Überlieferung verwoben haben.

8. Literaturverzeichnis

Vorbemerkung: Nach dem Autorennamen ist jeweils das Kurztitelstichwort, wie es im Text erscheint, in Großbuchstaben aufgeführt. In Fällen, in denen das Kurztitelstichwort mit dem ersten Wort des Titels identisch ist, erscheint dieses in Großbuchstaben, in allen anderen Fällen ist das Kurztitelstichwort vor den Titel gesetzt und durch einen Schrägstrich von diesem getrennt. Die Abkürzungen richten sich im allgemeinen nach S.SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York 1974.

1. Texte

Biblia Hebraica, ed. R. Kittel (BHK), 14. Aufl. Stuttgart 1966

Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), ed. K.Elliger, W. Rudolph, Stuttgart 1968ff

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem, recensuit R.WEBER, OSB, Stuttgart 2. Aufl. 1975

Josephus, Flavius ANTIQUITATES/ Jewish Antiquities, Books XII-XIV, Loeb Classical Library, London, Cambridge, 1943ff

Kautzsch, E. Bertholet, A. SCHRIFT/Die Heilige Schrift des AT, 2 Bde; Tübingen 4.Aufl. 1922

Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. A.Rahlf, Stuttgart 8.Aufl. 1965

Spiegelberg, W. CHRONIK/ Die sogenannte Demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliotheque Nationale zu Paris nebst den auf der Rückseite des Papyrus stehenden Texten, Demotische Studien Heft 7, Leipzig 1914

2. Hilfsmittel

B.Reicke; L.Rost (ed.) BHH/Biblisch-Historisches Handwörterbuch, 4 Bde, Göttingen, 1962ff

Gesenius, W. GesK/ Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E.Kautzsch, Nachdruck der 28. Auflage 1909, Hildesheim, New York 3.Nachdruckaufl. 1977

Gesenius, W. GesL/ Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das AT, bearbeitet von F. Buhl, Leipzig 17.Aufl. 1921

Joüon, P. GRAMMAIRE de l'Hebreu Biblique, Rom (1923) 1965

Köhler, L. KBL²/Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 2. Aufl. Baumgartner, W. 1958

- dies., KBL³/ Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum AT, Leiden, 3. Aufl. 1967 ff (Lief. 1-3)
- Meyer, R. GRAMMATIK/ Hebräische Grammatik, Bde 1-4, Berlin 1966ff
- Schneider, W. GRAMMATIK des biblischen Hebräisch, München 1.Aufl. 1974
- Theologisches Handwörterbuch zum AT (THAT), 2 Bde, ed. E.Jenni, C.Westermann, München, Zürich 1971/1976
- Theologisches Wörterbuch zum AT (TWAT), ed. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Stuttgart 1970ff

3. Linguistisch - literaturwissenschaftliche Literatur

- Beaugrande, R.A.de, Dressler, W. EINFÜHRUNG in die Textlinguistik, Tübingen 1981
- Bühler, K SPRACHTHEORIE, Die Darstellungsfunktion der Sprache, Ullstein Buch 3392, Frankfurt, Berlin, Wien, 1978
- Dijk, T.A.v. TEXTWISSENSCHAFT, Eine interdisziplinäre Einführung, dtv-Wissenschaft, München 1980
- Dijk, T.A.v., Kintsch, W. STRATEGIES of Discourse Comprehension, New York 1983
- Dressler, W. EINFÜHRUNG in die Textlinguistik, Tübingen 2.Aufl. 1972
- Dressler, W. (ed.) TEXTLINGUISTIK, WdF 427, Darmstadt 1978
- Grimm, G. REZEPTIONSGESCHICHTE, Grundlegung einer Theorie, UTB 691, München 1977
- Jauß, H.R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik 1, UTB 692, München 1977
- Hardmeier, C. TEXTTHEORIE und biblische Exegese, Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie, BeTh 79, München 1978
- Harweg, R. Zur Textologie des Vornamens: Perspektiven einer Großraumtextologie, Linguistics 61, 1971
- Lyons, J. EINFÜHRUNG in die moderne Linguistik, München 6.Aufl. 1984
- ders. SEMANTIK, Bd. I, München 1980; Bd. II, München 1983
- Preuss, H.D. LINGUISTIK - Literaturwissenschaft - Altes Testament; VuF 1/1982, S.2-28

Richter, W. EXEGESE als Literaturwissenschaft, Göttingen 1971

Stammerjohann, H. u.a. HANDBUCH der Linguistik, Allgemeine und angewandte Sprachwissenschaft, München 1975

Schicklberger, F. LITERARKRITIK/ Biblische Literarkritik und linguistische Texttheorie, in: ThZ 34,1978, S. 65-81

4. Kommentare

Baentsch, B. EXODUS, Leviticus, Numeri; Handkommentar zum AT, Göttingen 1903.

Beer, G., Galling, K. EXODUS, HAT I,3, Tübingen 1939

Cassuto, U. EXODUS/A commentary on the Book of Exodus, Jerusalem 1967

Childs, B.S. EXODUS, A commentary, OTL, London 1974

Dillmann, A. EXODUS/ Die Bücher Exodus und Leviticus, KEH, Leipzig 2.Aufl. 1880

Duhm, B. JEREMIA/ Das Buch Jeremia, KHC XI, Tübingen 1901

Elliger, K. LEVITICUS, HAT I,4, Tübingen 1966

Galling, K. CHRONIK/ Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia übersetzt und erklärt, ATD 12, Göttingen 1954

Gray, J. I&II KINGS, OTL, London 1970

Heinisch, P. EXODUS/ Das Buch Exodus, übersetzt und erklärt; Die Heilige Schrift des AT, I,2; Bonn 1934

Holzinger, H. EXODUS, KHC II, Tübingen 1900

Kaiser, O. JESAJA/ Der Prophet Jesaja, Kapitel 13-39, übersetzt und erklärt, ATD 18, Göttingen 2.Aufl. 1976

Kraus, H.J. KLAGELIEDER (Threni), BK XX, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1968

Noth, M. EXODUS/ Das zweite Buch Mose, Exodus, ATD 5, Göttingen 1959
KÖNIGE, I.Teilband, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968
LEVITICUS/ Das dritte Buch Mose, Leviticus, ATD 6, Göttingen 1962

Rad, G.v. DEUTERONOMIUM/ Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium, ATD 8, Göttingen 1964

Rendtorff, R. LEVITICUS, BK III, Lief.1; Neukirchen - Vluyn 1985

- Rudolph, W. CHRONIK/ Chronikbücher, HAT 21, Tübingen 1955
 JEREMIA, HAT 12, Tübingen 3. verbesserte Aufl.1968
 ESRA und Nehemia, HAT 20, Tübingen 1949
 HAGGAI-Sacharja 1-8, Sacharja 9-14, Maleachi, KAT XIII,
 Gütersloh 1976
- Sanda, A. KÖNIGE/ Die Bücher der Könige, 1.u.2. Halbbd., EH 9, Münster
 1911f
- Schmidt, W.H. EXODUS, BK II, Lief.1-3, Neukirchen-Vluyn 1974ff
- Steuernagel, C. DEUTERONOMIUM und Josua, HK I,3, Göttingen 1900
- Stoebe, H.J. SAMUEL/ Das erste Buch Samuelis, KAT VIII,1; Gütersloh
 1973
- Volz, P. JEREMIA/ Der Prophet Jeremia, übersetzt und erklärt, KAT X;
 Leipzig 2.Aufl. 1928
- Wildberger, H. JESAIA, 2.Teilband, Jesaia 13-27; BK X/2, Neukirchen-Vluyn
 1978
- Wolff, H.W. HAGGAI/ Dodekapropheten 6, Haggai, BK XIV/6, Neukirchen-
 Vluyn 1986
 MICHA/ Dodekapropheten 4, Micha, BK XIV/4, Neukirchen-
 Vluyn 1982
- Würthwein, E. KÖNIGE, Die Bücher der Könige, 1.Bd.1. Könige 1-16, ATD
 11,1, Göttingen 1977, 2.Bd. 1. Könige 17 - 2. Könige 25, ATD
 11,2, Göttingen 1984
- Zimmerli, W. EZECHIEL, 2 Teilbände, BK XIII/1,2 , Neukirchen-Vluyn 1969

5. Sonstige Literatur

- Ackroyd, P.R. EXILE/ Exile and Restauration , A Study of Hebrew Thought of
 the sixth century BC London, 1968
- Alonso Schökel, L. METHODS/ Of Methods and Modells; in: Congress Volume
 Salamanca 1983; VTS XXXVI, Leiden 1985; S.3-13
- Alt, A. SAMARIA/ Die Rolle Samarias bei der Entstehung des Judentums; in:
 ders., Kl.Schr. II, S.316-337
 STAATENBILDUNG/Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, in:
 Kl.Schr. II S.1-65
- Baltzer, K. BIOGRAPHIE/ Die Biographie der Propheten, Neukirchen-Vluyn 1975
 BUNDESFORMULAR/ Das Bundesformular, WMANT 4, Neukirchen,
 2.Aufl.1964.

- Baltzer, K. MESSIAS-FRAGE/ Das Ende des Staates Juda und die Messiasfrage; in: Studien zur Theologie der atl. Überlieferungen, G.v.Rad zum 60. Geb., ed. R.Rendtorff, K.Koch, Neukirchen 1961, S. 33-43
- Bartelmus, R. HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen
>Allerweltswortes< -zugleich ein Beitrag zur Frage des
hebräischen Tempussystems, ATS 17, St. Ottilien 1982
- Barth, H., Steck O.H. EXEGESE des Alten Testaments, Leitfaden der Methodik, Neukirchen-Vluyn, 9.Aufl. 1980
- Begrich, J. TORA/ Die priesterliche Tora (1936), in: ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 21, München 1964, S.232 - 260
- Beuken, W.A.M. HAGGAI-Sacharja 1-8; Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie, SSN 10, Assen 1967
- Beyse, K.M. SERUBBABEL und die Königserwartung der Propheten Haggai und Sacharja, Eine historische und traditionsgeschichtliche Untersuchung, AzTh 48, Stuttgart 1972
- Bickermann, E. EDICT/ The Edict of Cyrus in Esra 1; in: ders., Studies in Jewish and Christian History, I, Leiden 1976, S.72-108
GOTT/ Der Gott der Makkabäer, Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung, Berlin 1937
- Blenkinsopp, J. STRUCTURE/ The Structure of P ; in: CBQ 38, 1976, S.275-292
- Blum, E. KOMPOSITION/Die Komposition der Vätergeschichten, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn 1984
- Boecker, H.J. REDEFORMEN des Rechtslebens im AT, WMANT 14, Neukirchen 2.Aufl. 1970
- Böhmer, S. HEIMKEHR und neuer Bund, Studien zu Jeremia 30-31, Göttinger Theologische Arbeiten 5, Göttingen 1976
- Borchert, R. STIL und Aufbau der priesterschriftlichen Erzählung, Diss. theol. (masch.), Heidelberg 1956
- Borger, R. INSCHRIFTEN/ Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien, AfO Beiheft 9, Neudruck der Ausg. von 1956, Osnabrück 1967
- Breasted J.H. GESCHICHTE Ägyptens, Berlin, Darmstadt, Wien (Neuaufgabe) 1964
- Busink, T.A. TEMPEL/ Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Eine Archäologisch-Historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus, Bd. I, Der Tempel Salomos, Leiden 1970

- Cazelles, H. ALLIANCE du Sinai, Alliance de l'Horeb et le Renouveau de l'Alliance, in: Beiträge zur atl. Theologie, Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geb. ed. H. Donner, R. Hanhart, R. Smend, Göttingen 1977, S. 69-79
ART. מִשְׁחָה , in: TWAT V, Sp 28-46
- Childs, B.S. MEMORY and Tradition in Israel, Studies in Biblical Theology 37, London 1962
- Clines, D.J.A. THEME/ The Theme of the Pentateuch, JSOT Suppl. Series 10, Sheffield 1978
- Cody, A. PRIESTHOOD/ A History of Old Testament Priesthood, AnBib 35, Rom 1969
- Cogan, M. IMPERIALISM and Religion, Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.; SBL Monograph Series 19, Scholars Press, Missoula (Montana) 1974
- J. Conrad ART. גֵּרִי, ndb, in: TWAT V, Sp 237-245
- Cross, F.M. CMHE/ Canaanite Myth and Hebrew Epic, Essays in History of the Religion of Israel, Cambridge (Mass), 2. Aufl. 1975
RESEARCH/ The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research, in: A. Bira (ed.), Temples and High Places in Biblical Times, Proceedings of the Colloquium in Honour of the Centennial of HUC- Jewish Institute of Religion, Jerusalem 1981, S. 169-180
TABERNACLE/ The Tabernacle, A Study from Archaeological and Historical Approach, in: BA 10, 1947, S. 45-68
- Dandamayev, M.A. GESCHICHTE/ Politische und wirtschaftliche Geschichte; in: Beiträge zur Achämenidengeschichte, ed. G. Walser, Historia, Einzelschriften 18, Wiesbaden 1972, S. 15-58
- Deist, F. STILVERGLEICHUNG als literarkritisches Verfahren, in: ZAW 89, 1977, S. 325-357
- Diebner, B. Ex 15, 22-27 und der Beginn der Wüstenzeit Israels, in: DBAT 20, 1984, S. 122 - 159
- Eising H. ART. זִכָּר , zkr, in: TWAT II, Sp. 571-593
- Eitz, A. STUDIEN zum Verhältnis von Priesterschrift und Deuterjesaja, Diss. theol. Heidelberg 1969
- Eißfeldt, O. EINSCHMELZSTELLE/ Eine Einschmelzstelle am Tempel zu Jerusalem, in: ders., Kl. Schr. II, S. 107-109
GESETZESTAFELN/ Lade und Gesetzestafeln, in: ders., Kl. Schr. III, S. 526 - 529

- Eißfeldt, O. LIED/ Das Lied des Mose Dt 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Ps78, samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes, in: BVSAW 1958, S.53ff
- Elliger, K. EPHOD und Choschen, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des hohepriesterlichen Ornaments, in: VT 8, 1958, S.19-35
GESCHICHTSERZÄHLUNG/ Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952), in: ders., Kl.Schriften zum AT, ThB 32, München 1966, S.174 -198
- Fabry, H.J. ART. לב, leb, TWAT IV, Sp. 413 - 451
- Fretheim, T.E. ANTITEMPLE/ The Priestly Document: Antitemple? in: VT 18, 1968, S. 313-329
- Frei, P. ZENTRALGEWALT und Lokalaautonomie im Achämenidenreich, in: P.Frei, K.Koch, Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich, OBO 55, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1984, S. 7-43
- Friedman, R.E. EXILE/ The Exile and Biblical Narrative, The Formation of the Deuteronomistic and the Priestly Works, HSM 22, 1981
- Friedrich, I. EPHOD und Choschen im Lichte des Alten Orients, Wiener Beiträge zur Theologie XX, Wien 1968
- Fritz, V. TEMPEL und Zelt, Studien zum Tempelbau in Israel und zu dem Zeltheiligtum der Priesterschrift, WMANT 47, Neukirchen-Vluyn 1977
- Galling, K. LISTE/ Die Liste der aus dem Exil Heimgekehrten; in: ders., Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter, Tübingen 1964, S. 89-108
PROKLAMATION/ Die Proklamation des Kyros in Esra 1; in: ders., Studien..., S.61-77
SERUBBABEL und der Hohepriester beim Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem; in: Studien..., S.127-148
STIFTER/ Königliche und nichtkönigliche Stifter beim Tempel von Jerusalem, in: ZDPV 68, 1951, S.134-142
- Görg, M. KERUBEN in Jerusalem, in: BN 4, 1974, S.13-24
ZELT/ Das Zelt der Begegnung, Untersuchungen zur Gestalt der sakralen Zelttraditionen Altisraels, BBB 27, Bonn 1977
- Goodenough, E.R. SYMBOLS/ Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 12 Bde, New-York 1953-1956
- Gooding, D.W. ACCOUNT/ The account of the Tabernacle, Translation and textual Problems of the Greek Exodus, Cambridge 1959
- Gross, W. VERBALSYSTEM/ OTTO RÖSSLER und die Diskussion um das althebräische Verbalsystem, in: BN 18, 1982, S.28-78
VERBFORM und Funktion. wayyiqtol für die Gegenwart, ATS 1, München 1976

- Gross, W. GOTTEBENBILDLICHKEIT/ Die Gottebenbildlichkeit der Menschen im Kontext der Priesterschrift, in: Theol. Quartalsschrift, Tübingen 161, 1981, S. 244- 264
- Gunneweg, A.H.J. ERZÄHLUNG/ Die aramäische und die hebräische Erzählung über die nachexilische Restauration - ein Vergleich; ZAW 94, 1982, S.299- 302
- Hamerton-Kelly, R.G. TEMPLE/ The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic, in: VT 20,1970, S.1-15
- Haran, M. SCENES/ Behind the Scenes of History: Determining the Date of the Priestly Source; JBL 100, 1981, S. 321-333
TEMPLES and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978
- Henry, M.L. JAHWIST und Priesterschrift, AzTh 3, Stuttgart 1960
- Hentschel, G. BAU/ Zum Bau des Tempels und seiner Ausstattung; in: Dein Wort beachten, Atl. Aufsätze, ed. J.Reindl unter Mitarbeit von G.Hentschel, Leipzig 1981, S.16-32
- Hermann, A. KÖNIGSNÖVELLE/ Die ägyptischen Königsnovelle, LÄS 10, Glückstadt 1938
- Herrmann, S. HEILSERWARTUNGEN/ Die prophetischen Heilserwartungen im AT, Ursprung und Gestaltwandel, BWANT 85; Stuttgart 1965
- Holzinger, H. EINLEITUNG in den Hexateuch, Freiburg/ Leipzig 1893
- Hossfeld, F.L. DEKALOG/ Der Dekalog, seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen, OBO 45, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1982
- Hurvitz, A. EVIDENCE/ The Evidence of Language in the Dating of the Priestly Code, in: RB 81, 1974, S. 24 - 56
STUDY/ A linguistic Study of the Relationship between the Priestly Source and the Book of Ezekiel, A new Approach to an old Problem, CRB 20, Paris 1982
- In der Smitten W.Th. ESRA, Quellen, Überlieferung und Geschichte, SSN 15, Assen 197
GOTTESHERRSCHAFT und Gemeinde, Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des AT, EHS XXIII/42, Bern, Frankfurt 1974
- Janowski, B. SÜHNE als Heiligeschehen, Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im AT; WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982.
- Janssen, E. JUDA in der Exilszeit, FRLANT 69, Göttingen 1956

- Japhet, S. SHESHAZZAR and Zerubbabel, ZAW 94/1982, S.66-98 und ZAW 95, 1983, S.218-229
- Jeremias, C. NACHTGESICHTE/ Die Nachgesichte des Sacharja, Untersuchungen zu ihrer Stellung im Zusammenhang der Visionsberichte des AT und zu ihrem Bildmaterial, FRLANT 117, Göttingen 1977
- Jeremias, J. THEOPHANIE, Die Geschichte einer atl. Gattung, WMANT 10, Neukirchen 2.Aufl. 1977
VOLLMACHT/ Die Vollmacht des Propheten im AT, in: EvTh 31,1971, S.305-322
KÖNIGTUM GOTTES/ Das Königtum Gottes in den Psalmen, Israels Begegnung mit dem kanaanäischen Mythos in den Jahwe-König-Psalmen, FRLANT 141, Göttingen 1987
- Kaiser, O. EINLEITUNG in das AT, Gütersloh 4.Aufl. 1978
- Kapelrud, A.S. TEMPLE Building, a Task for Gods and Kings, in: Or 32, 1963, S.56 -62
- Kaufmann, Y. RELIGION/ The Religion of Israel, New York 2.Aufl. 1972
- Kearny, P.J. CREATION and Liturgy, The P Redaction of Ex 25-40, ZAW 89,1977, S. 375-387
- Keel, O. JAHWE-VISIONEN und Siegelkunst, Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, SBS 84/85, Stuttgart 1977
- Keller, C.A. HEILIGTUMSLEGENDEN/ Über einige alttestamentliche Heiligtums- legenden, Teil I: ZAW 67,1955, S.141-169; Teil II: ZAW 68, 1956, S.85-97
- Kellermann, D. PRIESTERSCHRIFT/ Die Priesterschrift von Num 1,1 bis 10,10 literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht, BZAW 120, Berlin, New York 1970
- Kellermann, U. DATIERUNG/ Erwägungen zum Problem der Esradatierung, ZAW 80/1968, S.55-87
ESRAGESETZ/ Erwägungen zum Esragesetz, ZAW, 80,1968, S.373-385
NEHEMIA, Quellen, Überlieferung und Geschichte, BZAW 102, Berlin 1967
- Kessler, R. SILBER und Gold, Gold und Silber: Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel, BN 31, 1986, S. 57-69
- Kittel, R. GESCHICHTE des Volkes Israel, 3. Band, Die Zeit der Wegführung nach Babel und die Aufrichtung der neuen Gemeinde, Stuttgart 1.u.2.Aufl. 1927-1929

- Koch, K. ART. **אִדָּל** TWAT I, Sp. 128-141
 ART. Stiftshütte, in: BHH III, Sp.1871-1875
 EIGENART/ Die Eigenart der priesterschriftlichen
 Sinaigesetzgebung, in: ZThK 55, 158, S. 36-51
 PRIESTERSCHRIFT/ Die Priesterschrift von Ex 25 bis
 Leviticus 16, Eine überlieferungsgeschichtliche und
 literarkritische Untersuchung, FRLANT 71, Göttingen 1959
 PROFETEN/ Die Profeten I, Assyrische Zeit, Urban
 Taschenbücher 280, Stuttgart 1978
- Köhler, L. THEOLOGIE des Alten Testaments, Tübingen 4. Auflage 1966
- Kohata, F. JAHWIST und Priesterschrift in Ex 3-14, BZAW 166,
 Berlin, New York 1986
- Kraus, H.J. FREUDE an Gottes Gesetz, in: EvTh 8, 1950/51, S. 337-351
- Kreissig, H. THEORIE/ Eine beachtenswerte Theorie zur Organisation
 altvorderorientalischer Tempelgemeinden im
 Achämenidenreich, zu J.P. Weinbergs "Bürger-Tempel-
 Gemeinde" in Juda; in: Klio 66, 1984, S. 35-39
- Krüger, T. GESCHICHTSKONZEPTE im Ezechielbuch, Diss. theol.
 München 1986
- Kuhr, E. HYPOTAXE/ Die Ausdrucksmittel der konjunktionslosen Hypotaxe in
 der ältesten hebräischen Prosa, Ein Beitrag zur historischen Syntax des
 Hebräischen, Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, Heft
 7, (1929), Hildesheim 1968
- Kuschke A. LAGERVORSTELLUNG/ Die Lagervorstellung der
 priesterschriftlichen Erzählung, Eine überlieferungsgeschichtliche
 Studie, ZAW 63, 1951, S. 74-105
- Kutsch E. SALBUNG als Rechtsakt im AT und im Alten Orient, BZAW 87,
 Berlin, New York 1963
- Lang, B. ART. **זָבַח** , zabah; in TWAT II, Sp. 520-531
- Leeuwen, C. van ART. **עֵד** , ed, Zeuge, in: THAT II; Sp. 209-221
- Lehming, S. VERSUCH zu Ex XXXII, in: VT 10, 1956, S. 16-50
- Leuze, O. SATRAPIENEINTEILUNG/ Die Satrapieneinteilung in Syrien
 und im Zweistromlande von 520-320; Schriften der Königsberger
 Gelehrten Gesellschaft, geisteswiss. Klasse 11,4; Halle 1935
- Levenson, J.D. SINAI and Zion, An Entry into the Jewish Bible, Winston
 Press, Minneapolis 1985

- Levine, B.A. TEXTS/ The Descriptive Tabernacle Texts of the Pentateuch, JAOS 85, 1965, S. 307-318
- Löhr, M. UNTERSUCHUNGEN zum Hexateuchproblem. I. Der Priesterkodex in der Genesis, BZAW 38, Gießen, 1924
- Lohfink, N. ABÄNDERUNG/ Die Abänderung des priesterlichen Geschichtswerkes im Segen des Heiligkeitgesetzes, Zu Lev 26,9.11-13; in: Wort und Geschichte, FS K. Elliger, AOAT 18, Kevelaer/Neukirchen - Vluyn 1973, S. 129-136
PRIESTERSCHRIFT/ Die Priesterschrift und die Geschichte, in: VT.S XXIX, Leiden 1978, S.187 - 225
- Macholz, G.C. ISRAEL und das Land, Vorarbeiten zu einem Vergleich zwischen Priesterschrift und deuteronomistischem Geschichtswerk, Habil.theol. (Masch.) Heidelberg 1964
- Maier, J. BEMERKUNGEN zur Fachsprache und Religionspolitik im Königreich Juda, in: Jud 26,1970, S. 89 -105
LADEHEILIGTUM/ Das altisraelitische Ladeheiligtum, BZAW 93, Berlin 1965
- McEvenue, S.E. STYLE/ The Narrative Style of the Priestly Writer, AnBib 50, Roma 1971
WORD and Fullfillment:A Stylistic Feature of the Priestly Writer, in: Semitics 1,1970, S.104-110
- Mettinger, T. DETHRONEMENT/ The Dethronement of Sabaoth, Studies in the Shem and Kabod Theologies; CB, OTS 18; Gleerup 1982
ABBILD oder Urbild? >Imago Dei< in traditionsgeschichtlicher Sicht, in: ZAW 86, 1974, S. 403-424
- Milgrom, J. REPUDIATION/ Concerning Jeremiah's Repudiation of Sacrifice, ZAW 89, 1977, S.273-275
- Moberly, R.W.L. MOUNTAIN/ At the Mountain of God, JOSOT Suppl. 22, Sheffield 1983
- Mowinckel, S. ERWÄGUNGEN zur Pentateuch Quellenfrage, NTT 1,1964, Trondheim 1964
STUDIEN zu dem Buche Ezra-Nehemia III, Die Ezrageschichte und das Gesetz des Moses, Oslo 1965
- Müller, H.P. ART., חֲכָמִים, hkm, in: TWAT II, Sp. 927-944
- Mulder, S.J. SABBATHALLE/ Was war die am Tempel gebaute "Sabbathalle" in II Kön 16,18; in: Von Kanaan bis Kerala, FS v.d. Ploeg, ed. W.C. Delsman u.a.,AOAT 211, Kevelaer, Neukirchen-Vluyn 1982 S.161-172
- Nöldeke, T. GRUNDSCHRIFT/ Die s.g. Grundschrift des Pentateuch, in: ders., Untersuchungen zur Kritik des AT, Kiel 1869, S.1-144

- Noth, M. AMT und Berufung im AT, in: ders., Ges.Studien zum AT, ThB6, München 2.Aufl. 1960
 GI/ Geschichte Israels, Göttingen 6. Aufl. 1966
 GESETZE/ Die Gesetze im Pentateuch, Ges.Stud..., S.9-141
 STUDIEN/ Überlieferungsgeschichtliche Studien, Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im AT, Darmstadt 3.Aufl. 1967
 ÜBERLIEFERUNGSGESCHICHTE des Pentateuch, Stuttgart 1948
- Pelzl, B. ZELTHEILIGTUM/ Das Zeltheiligtum von Exodus 25ff und seine Bedeutung für das Judentum während des Exils, Diss. phil. Graz 1972
- Perlitt, L. BUNDESTHEOLOGIE im Alten Testament, WMANT 36, Neukirchen-Vluyn 1969
 MOSE als Prophet, in: EvTh 31, 1971, S.588-608
- Petitjean A. ZOROBABEL/ La Mission de Zorobabel et la Reconstruction du Temple, Zach., III, 8-10; in: Ephemerides theologicae Lovanienses, 42,1966, S. 40-71
- Popper, J. STIFTSHÜTTE/ Der biblische Bericht über die Stiftshütte, Ein Beitrag zur Geschichte der Komposition und Diaskeue des Pentateuch, Leipzig 1862
- Porter, J.R. MOSES and Monarchy, Oxford 1963
- Poulsen, N. KÖNIG und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testaments, SBM 3, Stuttgart 1967
- Rad, G.v. DENKSCHRIFT/ Die Nehemia-Denkschrift; in: ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 8, München 3. Aufl. 1965, S. 297-310
 PRIESTERSCHRIFT/ Die Priesterschrift im Hexateuch, BWANT 65, Stuttgart-Berlin 1934
 THEOLOGIE des Alten Testaments, Bd. I, Die Theologie der geschichtlichen Überlieferung, München 4. Aufl. 1969
 ZELT und Lade; in: ders., Gesammelte Studien zum AT, ThB 8, München 3. Aufl. 1965, S. 109-129
- Rendtorff, R. ESRA und das >Gesetz<, in: ZAW 96, 1984, S. 165-184
 GESETZE/ Die Gesetze in der Priesterschrift, Eine gattungsge-schichtliche Untersuchung; FRLANT 62, Göttingen 2.Aufl. 1962
 OFFENBARUNGSVORSTELLUNGEN/ Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel; in: W.Pannenberg(ed.) Offenbarung als Geschichte, Göttingen 3.Aufl. 1965, S. 21-41
 PROBLEM/ Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, BZAW 147; Berlin-New York 1976.
 STUDIEN zur Geschichte des Opfers, WMANT 24, Neukirchen-Vluyn 1967
- Richter, W. BERUFUNGSBERICHTE/ Die sogenannten vorprophetischen Berufsberichte, Eine literaturwissenschaftliche Studie zu 1 Sam 9,1-10.16, Ex 3f und Ri 6,11b-17; FRLANT 101, Göttingen 1970

- Rose, M. DEUTERNOMIST und Jahwist, Untersuchungen zu den Berührungspunkten der beiden Literaturwerke, AThANT 67, Zürich 1981
- Rost, L. STUDIEN zum Opfer im Alten Israel, BWANT 113, Stuttgart 1981
- Rupprecht, K. TEMPEL/ Der Tempel von Jerusalem, Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe? BZAW 144, Berlin, New York 1976
- Saebø, M. PRIESTERTHEOLOGIE und Priesterschrift, in: VT Suppl XXXII, S. 357-374
- Sauer, G. SERUBBABEL in der Sicht Haggais und Sacharjas, in: Das ferne und das nahe Wort, Festschrift L.Rost zum 70. Geb., BZAW 105, Berlin 1967, S.199-207
- Schart, A. MOSE und Israel im Konflikt, Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen, Diss. theol. München 1986
- Schick, C. STIFTSHÜTTE/ Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit, Berlin 1896
- Schmid, H. MOSE, Überlieferung und Geschichte, BZAW 110, Berlin 1968
GESTALT/ Die Gestalt des Mose, Probleme alttestamentlicher Forschung unter besonderer Berücksichtigung der Pentateuchkrise, EdF 237, Darmstadt 1986
- Schmid, H.H. PERSPEKTIVEN / Auf der Suche nach neuen Perspektiven für die Pentateuchforschung, VT.S 32, 1980, S. 375-394
- Schmidt, L. ERFOLG/ Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative, Studien zu Tradition, Interpretation und Historie von Gideon, Saul und David, WMANT 38, Neukirchen-Vluyn 1970
- Schmidt, W.H. מִשְׁכָּן als Ausdruck der Jerusalemer Kultsprache, ZAW 75, 1963, S.91f
SINAI/ Exodus, Sinai und Mose, EdF 191, Darmstadt 1983
- Schmitt, R. ZELT und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft, eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung, Gütersloh 1972
- Schottroff, W. ART. זָכַר, zkr, gedenken, in: THAT Sp. 510 - 518
GEDENKEN im Alten Orient und im Alten Testament, Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis, WMANT 15, Neukirchen-Vluyn 2. Aufl.1967
SOZIALGESCHICHTE/ Zur Sozialgeschichte der Perserzeit; in: VuF 27,1982, S. 46-68
- Schult, H. DEBIR/ Der Debir im salomonischen Tempel, ZDPV 80,1964,S.46-54

- Schwarz, E. IDENTITÄT durch Abgrenzung, Abgrenzungsprozesse im 2.vorchristlichen Jahrhundert und ihre traditionsgeschichtlichen Voraussetzungen, zugleich ein Beitrag zur Erforschung des Jubiläenbuches, EHS XXIII, 162; Frankfurt, Bern 1982
- Seebaß, H. AARON/ Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg, AET 2, Bonn 1962
- Seidl, T. THORA für den >Aussatz<-Fall, Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14, ATS 18, St Ottilien 1982
- Sellin, E. STUDIEN zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil, Bd. II Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538-516 - Das Schicksal Serubbabels, Leipzig 1901
ZELT/ Das Zelt Jahwes; in: Atl. Studien, R. Kittel zum 60. Geb., BWAT 13, Leipzig 1913, S. 168-192
- Seow, C.L. DESIGNATION/ The Designation of the Ark in Priestly Theology, in: Hebrew Annual Review 8,1984; Biblical and other Studies in honour of S.H. Blank; ed.R. Ahroni, Eisenbrauns, Indiana 1985, S. 185-198
- Seters, J.van ABRAHAM in History and Tradition, New Haven, London 1975
- Smend, R. ENTSTEHUNG/ Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart, 2.Aufl. 1981
- Smith, M. PARTIES/ Palestinian Parties and Politics that shaped the Old Testament, New York, London 1971
- Soggin J.A. ARK/ The Ark of the Covenant, Jeremiah 3,16; in : P.M.Bogaert u.a., Le Livre de Jérémie, Bibliotheca Ephemeridum Lovaniensium LIV, Leuven 1981, S. 215-221
- Spieckermann, H. JUDA und Assur in der Sargonidenzeit, FRLANT 129, Göttingen 1982
- Steck, O.H. BEMERKUNGEN zu Jesaja 6; in: ders., Wahrnehmungen Gottes im AT, Gesammelte Studien, ThB 70, München 1982, S. 149-170
STRÖMUNGEN/ Das Problem theologischer Strömungen in nachexilischer Zeit; EvTh 28,1968, S.445-458
- Struppe, U. HERRLICHKEIT/ Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift, Eine semantische Studie zu kebab YHWH, Diss. kath.theol. Wien 1984
- Swete, H.B. INTRODUCTION to the OT in Greek, Cambridge 1902
- Tengström, S. TOLEDOTFORMEL/ Die Toledotformel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch, CB OTS 17, Uppsala 1981
- Thiel, W. REDAKTION I/ Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25, WMANT 41, Neukirchen-Vluyn 1973

- Thiel, W. REDAKTION II/ Die deuteronomistische Redaktion des Buches
Jeremia, 2.Bd., Diss. theol. Berlin 1970
- Thompson, R.J. MOSES and the Law in a Century of Criticism since Graf,
VTS XIX, Leiden 1970
- Tsvat, M. ART. פלג, Halaq II, TWAT II, Sp. 1015-1020
- Utzschneider, H. HOSEA, Prophet vor dem Ende: zum Verhältnis von
Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie,
OBO 31, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1980
- Valentin, H. Aaron, Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-
Überlieferung, OBO 18, Freiburg, Schweiz/ Göttingen 1978
- Vanoni, G. LITERARKRITIK und Grammatik, Untersuchungen der
Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11-12, ATS 21, St.
Otilien 1984
- Vaux, R. de DECRETS/ Les décrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du
Temple, RB 46, 1937; S.29-57
LEBENSORDNUNGEN/ Das Alte Testament und seine
Lebensordnungen, 2Bde, Freiburg 2.Aufl. 1966
- Vermeulen, J. L'AFFAIRE du veau d'or (Ex 32-34), Une cle' pour la >question
deutéronomiste<?, in: ZAW 97, 1985, S.1-23
- Vink, J.G. DATE/ The Date and Origin of the Priestly Code in the OT, OTS
15, 1969, S.1-144.
- Volkwein, B. CEDUT/Masoretisches 'edut, 'edwot, 'edot - >Zeugnis< oder
>Bundesbestimmung<; in: BZ NF 13, 1969, S.18-40
- Volz P.; Rudolph, W. ERZÄHLER/ Der Elohists als Erzähler, ein Irrweg der
Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert..., BZAW 63,
Gießen 1933
- Walkenhorst, K.H. SINAI/ Der Sinai im liturgischen Verständnis der
deuteronomistischen und priesterlichen Tradition, BBB 33,
Bonn 1969
- Weimar, P. EXODUSGESCHICHTE/ Untersuchungen zur Exodusgeschichte, fzb
9, Würzburg 1973
MEERWUNDERERZÄHLUNG/ Die Meerwundererzählung, eine
redaktionskritische Analyse von Ex 13,17-14,31, Ägypten und
AT 9, Wiesbaden 1985
STRUKTUR und Komposition der priesterschriftlichen
Geschichtsdarstellung, in: BN 23, 1984, S.81-134

- Weinberg J.P. AGRARVERHÄLTNISSE/ Die Agrarverhältnisse in der Bürger-Tempel- Gemeinde der Achämenidenzeit; in: J. Harmatta, G. Komcróza, Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien, Budapest 1976, S. 473-486
 *AM HA`ARES/ Der *am ha`ares des 6.-4. Jh. v.u.Z.; in: Klio 56, 1974, S. 355 - 371
 BEIT `ABOT/ Das Beit `abot im 6.-4. Jh.v.u.Z.; in: VT 23, 1973, S.400-415
 NETINIM/ Netinim und >Söhne der Sklaven Salomos< im 6.-4. Jh. v.u.Z.; in: ZAW 87, 1975, S.355-371
 NOTIZEN/ Demographische Notizen zur Geschichte der nachexilischen Gemeinde in Juda; in: Klio 54, 1972, S.45-59
 VORHELLENISMUS/ Bemerkungen zum Problem: "Der Vorhellenismus im vorderen Orient"; in: Klio 56, 1976, S.5-20
 ZENTRAL-UND PARTIKULARGEWALT im achämenidischen Reich; in: Klio 59, 1977, S.25-43
- Weinfeld, M. ART. כבוד, kebod, TWAT IV, Sp. 23 - 40
 METAMORPHOSIS/ Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel; in: ZAW 88/1976, S. 17-56
 ROOTS/Getting at the Roots of Wellhausen`s Understanding of the Law of Israel on the 100th Anniversary of the Prolegomena, Report 14/79; Institut for Advanced Studies, Hebrew Univeersity, Jerusalem
 SABBATH, Temple and the Enthronement of the Lord, The problem of the Sitz im Leben of Genesis 1:1-2:3, in: A.Caquot-M.Delcor (ed.), Melanges bibliques et orientaux en L'honneur de Henri Cazelles, AOAT212, Neukirchen - Kevelaer 1981, S. 501-512
- Weippert, H. PROSAREDEN/Die Prosareden des Jeremiabuches, BZAW 132, Berlin, NewYork 1973
- Wellhausen, J. COMPOSITION/ Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des AT, Berlin 4. unveränderte Aufl. 1963
 PROLEGOMENA zur Geschichte Israels, Berlin 3. Ausgabe 1886
 RÜCKKEHR/ Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil, Nachrichten der Göttinger Wissenschaftl. Gesellschaft 1895, S.166-86
- Wenham, G.J. ROD/ Aaron´s Rod (Numbers 17,16-28); in: ZAW 93, 1981, S.280f
- Westermann, C. HERRLICHKEIT/ Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift, in: Wort-Gebot-Glaube, FS W.Eichrodt zum 80.Geb., AthANT 59, Zürich 1970, S. 227 - 249
- Wilson, R.R. GENEALOGY and History in the Biblical World, Yale Near Eastern Researches 7, New Haven, London 1977
- Zenger, E. BOGEN/ Gottes Bogen in den Wolken, SBS 112, Stuttgart 1983

- Zenger, E. ISRAEL am Sinai, Analysen und Interpretationen zu Ex 17-34, Altenberge 1982
 PENTATEUCHKRISE/ Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise, in: ThRev 78, 1982, Sp. 353-362
 PSALM 87,6 und die Tafeln vom Sinai, in: Wort, Lied und Gottesspruch, Festschrift J.Ziegler, fzb 2, Würzburg 1972
 SINAITHEOPHANIE/ Die Sinaitheophanie, Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, fzb 3, Würzburg 1971
- Zevit, Z. LINES/ Converging Lines of Evidence Bearing the Date of P; in: ZAW 94,1982, S. 481-511
- Zimmerli, W. GESETZ/ Das Gesetz im AT, in: ders., Gottes Offenbarung, S. 249-276
 JAHWE/ Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung, Ges. Aufsätze, ThB 19, München 1963, S.11-40
 SINAIBUND und Abrahambund, Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, in: ders., Gottes Offenbarung, S. 205-216
 WELTLICHKEIT/ Die Weltlichkeit des AT, Göttingen 1971.

9. Verzeichnis der Bibelstellen (Auswahl)

Gen

Gen 1	52f,146
Gen 1,26f	53
Gen 1-3	161
Gen 2	52
Gen 5	29, 53
Gen 6	20f
Gen 6,14-18	40,241
Gen 6-9	52
Gen 8,13	53
Gen 9,6	53
Gen 12	29
Gen 12,6f	39
Gen 13	20
Gen 17	20, 29, 146
Gen 17,8	208
Gen 21	29
Gen 28,10-22	39
Gen 41,38ff	175

Ex

Ex 1-24	29
Ex 3,3ff	95f, 102, 105,
Ex 4, 10ff	98
Ex 6,2ff	146
Ex 6,7	208,252
Ex 12,13f	78
Ex 13,17-22	77,102, 105
Ex 14	78,146
Ex 15,22ff	79
Ex 15,27ff	79
Ex 16	78f, 105
Ex 16,7.10	50
Ex 16,10f	103,252
Ex 17	79
Ex 18	79
Ex 18,12	98,255
Ex 19	29, 35, 80f,103, 105,237
Ex 19,3-9	95

Ex 19,19	94
Ex 19,23	127,233
Ex 20	32f, 80, 103, 113
Ex 20,2-17	113
Ex 24,1-8	33
Ex 24,1-11	80, 87ff
Ex 24, 10	103,105
Ex 24,12	114,238
Ex 24,14	98
Ex 24,15bff	27,49f,53 81,96, 103,105, 145,230, 255
Ex 25-31	36ff, 49, 58,74,81 190
Ex 25	23, 26ff.
Ex 25,1- 27,8	240ff
Ex 25,1-10	38,41,87, 145,190, 197f,208f 216f,240f
Ex 25,3-7	217
Ex 25,2	160
Ex 25,8	53,155, 199,211f, 221, 191f,261
Ex 25,11-22	190ff,237
Ex 25,11- 27,8	110ff,205 237,263, 269
Ex 25,16-22	95,117ff, 150
Ex 25,22	153
Ex 25,23-30	204,249, 254
Ex 25,37	211f
Ex 25,40	128ff, 241f
Ex 26	62, 26f,211f
Ex 26,15ff	
Ex 26,30	

Ex 26,30-37	231,237	Ex 30,11-16	193f,256f
Ex 26,33-35	232,243, 273	Ex 30,17	204
Ex 27,1-8	234	Ex 30,17-21	190,251f 254
Ex 27,3	272	Ex 30,21	213
Ex 27,8	26f,211f, 221	Ex 30,22-32	190
Ex 27,9-18f	194,255f	Ex 30,26-29	250
Ex 27,20f	127,204f 213,227 249,254	Ex 30,34-37	190
Ex 28,1	98	Ex 31,1ff	87,273
Ex 28,1f	219,251	Ex 31,1-6	194
Ex 28,1-6	190,218f, 251	Ex 31,7-11	194,225, 213
Ex 28,3	164	Ex 31,16	213
Ex 28,3f	172, 218	Ex 31,18	113,237f
Ex 28,3-6	87,198f, 246	Ex 32(-34)	33,99, 238f,253, 86ff,246
Ex 28,3-39	168ff,246 253,	Ex 32,1-6	86ff,246
Ex 28,6-39	190	Ex 32,7ff	95
Ex 28,12	169	Ex 32,15bf	113,237
Ex 28,29	169	Ex 32-34	53,58,82
Ex 28,35	82	Ex 33,7ff	87f,91, 103,105, 249
Ex 28,36ff	170	Ex 33,11	94
Ex 28,40ff	193f,250	Ex 34,1,4	113,200
Ex 28,43	82,213,	Ex 34,5	104f,237
Ex 29	36f,89, 176ff, 193f,250f	Ex 34,17-26	113
Ex 29,4ff	126,250	Ex 34,27f	113,237f
Ex 29,9	213	Ex 35,1	244f
Ex 29,14b	213f	Ex 35,1-10	219f,243
Ex 29,18	213f	Ex 35,4-10	243f
Ex 29,25	213f	Ex 35,1-19	194
Ex 29,28	213	Ex 35,4	221
Ex 29,38-42	249	Ex 35,5	160
Ex 29,42-46	49,205ff, 230,252	Ex 35,10	221
Ex 29,44	250	Ex 35,11-19	225,244f
Ex 29,45f	27,101, 263	Ex 35,20-29	160,195, 244
Ex 30,1-10	190,251f 254	Ex 35,29	221
Ex 30,6	204	Ex 35,30-36,1	195,244f 256
Ex 30,11ff	170,215	Ex 35,31	164,273, 25ff,30, 34,36,74, 190, 86ff
		Ex 36	86ff
		Ex 36,1	164,221,

Ex 36,2-8a	195,244f		196,215,
Ex 36,3-6	152		227,250
Ex 36,5	221	Lev 8,1-13	250
Ex 36,8	201	Lev 8,3ff	126
Ex 36,8b		Lev 8,5	264
-38,20	194f,251,	Lev 8,6	178f
	256	Lev 8,21	213f
Ex 36,8-39,31	31,225	Lev 8,28	213f
Ex 36,8-		Lev 8f	82,190,
39,12LXX	202ff,224	Lev 9	104f,253
Ex 37,1	88	Lev 9,1	228
Ex 38,21-31	152f,256f	Lev 9,3.15	89
Ex 38,22	222	Lev 9,5.21	98
Ex 39	25-27,	Lev 9,23f	49f,82,
	30,34,		91f,230
Ex 39,1-31	168ff,	Lev 10,7	126
	194f,202,	Lev 11-16	49
	215,246	Lev 14,11.23	126,229
Ex 39,33-41	225	Lev 15,14.29	126,229
Ex 39,32.42f	25f,52,	Lev 16,2.13.	
	145,153,	16f	118f
	156,194,	Lev 16,2.15	233
	199,222,	Lev 22,27	229
	244f	Lev 23,34-36	229
Ex 40	196,215,	Lev 24,1-9	205
	227ff,255	Lev 24,2f	249
Ex 40,2	53		
Ex 40,16f	25-27	Num	
Ex 40,17	228f	Num 1ff	34,257
Ex 40,29	126,154,	Num 1,46	257
	157	Num 3,31	122
Ex 40,33ff	27, 49,	Num 4,5	122
	52f,104f,	Num 4,28.33	257
	230	Num 6,10	229
Ex 40,35	82	Num 6,13	126
		Num 7,89	122
Lev		Num 8,2	205,249
Lev 1	34	Num 9,15-23	132
Lev 1,1	104	Num 10,1-10	126
Lev 1,5	126	Num 10,33-35	122
Lev 1-7	49,177,	Num 13	146
	253	Num 13,32	66
Lev 4,1f	148	Num 14,10	50
Lev 4,7.18	126	Num 14,36	66
Lev 7		Num 15	
Lev 8	31,36f,	Num 16,19	50,126f,
	89,176ff,	Num 17,7ff	50

Num 17,16ff	123,132	2 Sam 20,26	178
Num 20,6	50,126f,	2 Sam 24,1-17	257
Num 20,22-29	172		
Num 20,23ff	146	1Kön	
Num 22,1	78	1 Kön 2,34f	178
Num 27,2	126	1 Kön 3,1-15	165
Num 27,18ff	146	1 Kön 4,2	178
Num 28,3-8	249	1 Kön 5,15-26	272
Num 31,50ff	170	1 Kön 5,15-32	166
		1Kön 5,15-	
Dtn		7,51	165ff
Dtn 4,1ff	262	1Kön 6ff	40,154,
Dtn 4,13	113		241,256f
Dtn 4,45	111		270ff
Dtn 5,22	113	1 Kön 6,16	275
Dtn 5,36	262	1 Kön 6,19	276
Dtn 6,1	262	1 Kön 6,38	212
Dtn 6,17-20	111	1 Kön 7,13-45	202,
Dtn 9,10ff	113	1 Kön 7,14	166f,244,
Dtn 10,1-5	200,261		257,273
Dtn 10,4f	113	1 Kön 7,45	272
Dtn 11,19	262	1 Kön 8,1-9	229
Dtn 30,11	1,161f	1 Kön 8,6-9	276f
Dtn 31,24ff	115	1Kön 8,2,65	53
		1 Kön 8,4	273
Jos		1 Kön 8,62	90
Jos 4,19	78	1 Kön 8,62-68	229
Jos 5,10ff	78	1 Kön 10,5ff	165
Jos 18,1	66	1Kön 12	61
Ri		1 Kön 12,29f	277
Ri 6,11-24	39	1 Kön 21,17ff	147
Ri 16,23ff	90	1 Kön 22,38	147
		1Kön 23,3	111
1 Sam			
1 Sam 1f	89,179	2 Kön	
1 Sam 1,21-28	179	2Kön 11,12	111
		2Kön 12,5-17	157f
2Sam		2Kön 16,10-18	154ff
2 Sam 3	118	2Kön 18,4ff	61
2 Sam 7	151	2Kön 25,13f	272
2 Sam 7,1-7	130f		
2 Sam 7,6	236	Jes	
2 Sam 8,17f	178	Jes 2,2-4	269
2 Sam 14,16	39	Jes 3,2	163
- 25		Jes 4,4	174
2 Sam 15,35f	178	Jes 6,3	49
2 Sam 19,29	171	Jes 6,5-8	120

Jes 6,9	147	Hag 2,6-9	290
Jes 22,15-23	173	Hag 2,15ff	151
Jes 40,20	163	Hag 2,21f	289f
Jes 44,18	163		
Jes 66,1	69	Sach	
Jer		Sach 4	70
Jer 1,11	123	Sach 3,1-5	174
Jer 3,16	68	Sach 3,7	175
Jer 3,16f	260ff	Sach 3,8-10	291
Jer 7,1-8,3	265f	Sach 4,6-7	291
Jer 7,12ff	277	Sach 4,8f	151,291
Jer 7,21-23	264ff	Sach 6	70
Jer 10,9	163	Sach 6,14	170
Jer 29	65,68	Ps	
Jer 31,31-34	262ff	19,8	111
Jer 41,5	267	78,5	111
Ez		78,59f	277
Ez	64	81,6	111
Ez 3,10ff	147f	99,72	111
Ez 4,12ff	174	119,88	111
Ez 8	266	Klgl(Thr)	
Ez 20,42ff	264	Klgl 2	268
Ez 28,3f	163		
Ez 36,1ff	66	Esra	
Ez 40,5ff	40	Esra 1,1-6	281
Ez 40-48	151,259	Esra 1,4.6.	161
Hos		Esra 1,8	288
Hos 4,3	61	Esra 1,11	287
Hos 8,5	61	Esra 2	288,293f
Hos 10,5	61,277	Esra 2,68	161,285
Hos 12,12	61	Esra 3,2	288
Am		Esra 3,2.4	282
Am 5,25	264	Esra 2,69	171
Mi		Esra 3,10ff	178
Mi 3,12	61	Esra 4,1	285
Mi 4,1-4	269	Esra 4,4	69
Mi 4,6-8	264	Esra 4,6-6,18	282ff
Hag		Esra 5,6ff	282
Hag 1,14	281	Esra 5,14ff	287
Hag 1,2ff	69f,151,	Esra 6,2	283
Hag 2,2ff	151	Esra 6,3-5	283
		Esra 6,7	288
		Esra 6,11f	282
		Esra 6,12	178
		Esra 6,14	283ff

Esra 7,12-26	284
Esra 7,15	161
Esra 8,5ff	65
Esra 8,28	161
Neh	
Neh 2,17	163
Neh 2,20	170f
Neh 5,19	170
Neh 7	288,293f
Neh 7,5	163
Neh 8,2f	162
1 Chr	
1 Chr 3,17	287
1 Chr 5,27.36	178
1 Chr 9,9ff	62
1 Chr 16,37ff	62
2 Chr	
2 Chr 2,12f	257
2 Chr 3ff	40,154
2 Chr 5,5	62
2 Chr 29,6	62
2 Chr 35,8	161

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

- Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira*. X–214–15* Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet*. 298 Seiten. 1973. Vergriffen.
- Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche*. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.
- Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elobisten zur kanaanäischen Religion*. 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.
- Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament*. Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.
- Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes*. Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.
- Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament*. 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.
- Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke*. Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.
- Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*. Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.
- Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The HΛΘON-Sayings in the Synoptic Tradition*. A Historico-critical Investigation. 370 Seiten. 1976.
- Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem*. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.
- Bd. 11a KARL JAROŠ/BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area*. 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.
- Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen*. Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.
- Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten*. 155 Seiten. 1977.
- Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten*. Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.
- Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.
- Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu*. 467 pages. 1977. Épuisé.

- Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne*. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.
- Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron*. Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.
- Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier*. Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.
- Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan*. Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.
- Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament*. XXV–419 pages. 1978.
- Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome I: p. 1–524. 1978. Épuisé.
- Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Tome II: p. 525–980. 1978. Épuisé.
- Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*. Supplément. 698 pages. 1982.
- Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The Royal Son of God*. The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.
- Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch*. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salomos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.
- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen*. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979.
- Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma*. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.
- Bd. 28 ERIK HORNUNG/OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren*. 394 Seiten. 1979.
- Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen*. Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

- Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde*. XVI–264 Seiten. 1980.
- Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende*. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.
- Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose*. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5, 5. 402 Seiten. 1980.
- Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes*. Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.
- Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Égypte et d'Israël*. Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.
- Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches*. Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.
- Bd. 36 CARMEL MCCARTHY: *The Tiqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament*. 280 Seiten. 1981.
- Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*. 336 Seiten. 1981.
- Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. *Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages, 31 illustrations. 1981.
- Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*. 142 pages, 14 illustrations. 1981.
- Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra*. Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.
- Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu*. La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.
- Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids*. Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.
- Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit*. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.
- Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.
- Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog*. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982. Vergriffen.
- Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982.
- Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4)*. Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

- Bd. 48 JAN ASSMANN/WALTER BURKERT/FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos*. Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten, 17 Abbildungen. 1982.
- Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison*. Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun*. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.
- Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1987. 2. Auflage. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiprobem*. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1984.
- Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1984. Vergriffen.
- Bd. 56 HANS-PETER MÜLLER: *Vergleich und Metapher im Hohenlied*. 59 Seiten. 1984.
- Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel*. The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984.
- Bd. 58 ODO CAMPONOV: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften*. XVI–492 Seiten. 1984.
- Bd. 59 JAMES KARL HOFFMEIER: *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*. The Term *ḏsr*, with Special Reference to Dynasties I–XX. XXIV–281 Seiten, 24 Figures. 1985.
- Bd. 60 CHRISTIAN HERRMANN: *Formen für ägyptische Fayencen*. Katalog der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz und einer Privatsammlung. XXVIII–199 Seiten. 1985.
- Bd. 61 HELMUT ENGEL: *Die Susanna-Erzählung*. Einleitung, Übersetzung und Kommentar zum Septuaginta-Text und zur Theodition-Bearbeitung. 205 Seiten + Anhang 11 Seiten. 1985.
- Bd. 62 ERNST KUTSCH: *Die chronologischen Daten des Ezechielbuches*. 82 Seiten. 1985.

- Bd. 63 MANFRED HUTTER: *Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt*. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu «Nergal und Ereškigal». VIII–187 Seiten. 1985.
- Bd. 64 HELGA WEIPPERT/KLAUS SEYBOLD/MANFRED WEIPPERT: *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*. IX–93 Seiten. 1985.
- Bd. 65 ABDEL-AZIZ FAHMY SADEK: *Contribution à l'étude de l'Amdouat*. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire. XVI–400 pages, 175 illustrations. 1985.
- Bd. 66 HANS-PETER STÄHLI: *Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments*. X–60 Seiten. 1985.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL/SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.
- Bd. 68 WALTER BEYERLIN: *Weisheitliche Vergewisserung mit Bezug auf den Zionskult*. Studien zum 125. Psalm. 96 Seiten. 1985.
- Bd. 69 RAPHAEL VENTURA: *Living in a City of the Dead*. A Selection of Topographical and Administrative Terms in the Documents of the Theban Necropolis. XII–232 Seiten. 1986.
- Bd. 70 CLEMENS LOCHER: *Die Ehre einer Frau in Israel*. Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Dtn 22, 13–21. XVIII–464 Seiten. 1986.
- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18). XIV–196 Seiten. 1986.
- Bd. 72 FRIEDRICH ABITZ: *Ramses III. in den Gräbern seiner Söhne*. 156 Seiten, 31 Abbildungen. 1986.
- Bd. 73 DOMINIQUE BARTHÉLEMY/DAVID W. GOODING/JOHAN LUST/EMANUEL TOV: *The Story of David and Goliath*. 160 Seiten. 1986.
- Bd. 74 SILVIA SCHROER: *In Israel gab es Bilder*. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. XVI–553 Seiten, 146 Abbildungen. 1987.
- Bd. 75 ALAN R. SCHULMAN: *Ceremonial Execution and Public Rewards*. Some Historical Scenes on New Kingdom Private Stelae. 296 Seiten. 1987.
- Bd. 76 JOŽE KRAŠOVEC: *La justice (Šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne*. 456 pages. 1988.
- Bd. 77 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Das Heiligtum und das Gesetz*. Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ez 25–40; Lev 8–9). XIV–326 Seiten. 1988.